

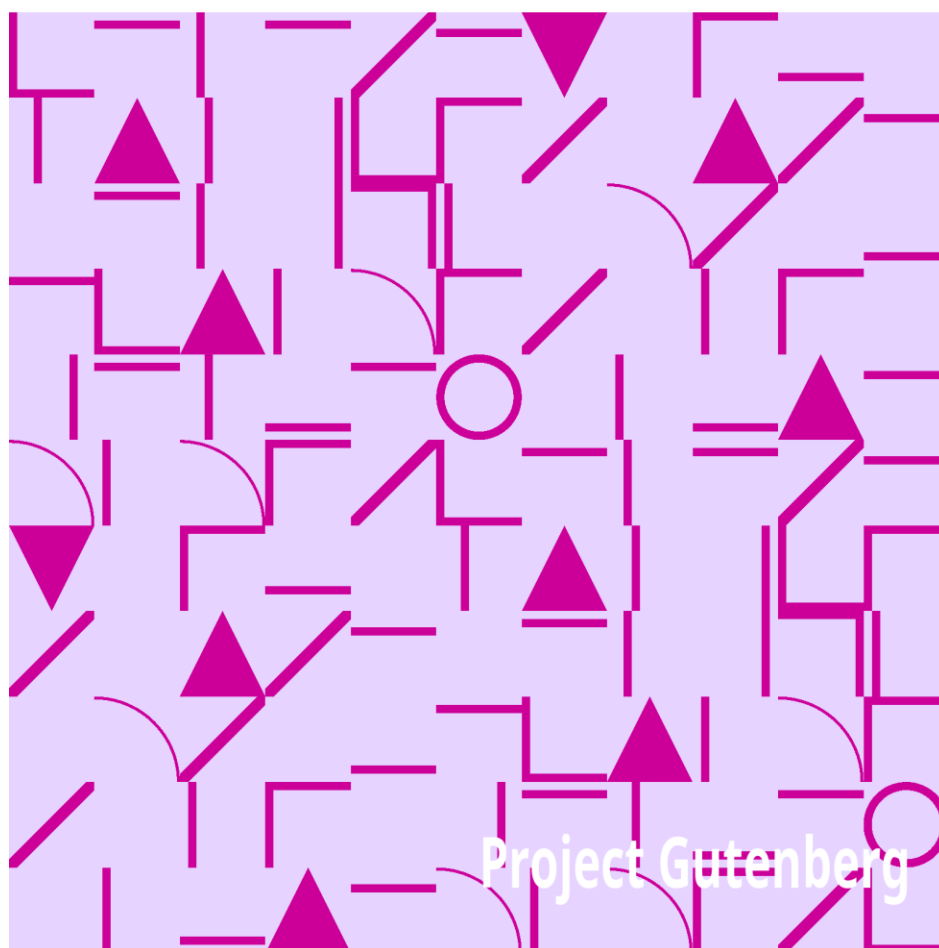
# Легенды Вавилона и Египта в связи с еврейской традицией

Л. В. Кинг

---

## Legends of Babylon and Egypt in Relation to Hebrew Tradition

L. W. King



# Электронная книга проекта Гутенберга Легенды Вавилона и Египта в связи с еврейской традицией

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинства других частей мира бесплатно и практически без каких-либо ограничений. Вы можете скопировать его, раздать или повторно использовать в соответствии с условиями лицензии Project Gutenberg, прилагаемой к этой книге, или онлайн по адресу [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org). Если вы находитесь за пределами Соединенных Штатов, вам необходимо ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь, прежде чем использовать эту электронную книгу.

**Название:** Легенды Вавилона и Египта в связи с еврейской традицией

**Автор:** Л. В. Кинг

**Дата выхода:** 28 марта 2006 г. [Электронная книга №2030]

Последнее обновление: 5 февраля 2013 г.

**Язык:** Английский

**В титрах:** Продюсеры: Джон Бикерс, Дэгни и Дэвид Уиджер

\*\*\* НАЧАЛО ПРОЕКТА ЭЛЕКТРОННОЙ КНИГИ ГУТЕНБЕРГА "ЛЕГЕНДЫ ВАВИЛОНА И ЕГИПТА В СВЯЗИ С ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ" \*\*\*

## ЛЕГЕНДЫ ВАВИЛОНА И ЕГИПТА В СВЯЗИ С ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ

Леонард У. Кинг, магистр, доктор литературы, F.S.A.

*Помощник хранителя египетских и ассирийских древностей в Британском музее*

*Профессор Лондонского королевского колледжа*

*Впервые опубликовано в 1918 году Хамфри Милфордом, издательство Оксфордского университета.*

БРИТАНСКАЯ АКАДЕМИЯ  
ЛЕКЦИИ ШВЕЙХА, 1916

## ПРИМЕЧАНИЕ СОСТАВИТЕЛЯ

Этот текст был подготовлен по изданию книги 1920 года, отсюда ссылки на даты после 1916 года в некоторых местах.

Греческий текст транслитерирован в квадратных скобках "{}" с использованием алфавитной таблицы Оксфордского словаря английского языка.

Диакритические знаки утрачены.

---

## Содержание

### ПРЕДИСЛОВИЕ

### **ЛЕГЕНДЫ ВАВИЛОНА И ЕГИПТА**

### **ЛЕКЦИЯ I — ЕГИПЕТ, ВАВИЛОН И ПАЛЕСТИНА И НЕКОТОРЫЕ ТРАДИЦИОННЫЕ ИСТОКИ**

### **ЛЕКЦИЯ II — РАССКАЗЫ О ВСЕМИРНОМ ПОТОПЕ И НОВАЯ ШУМЕРСКАЯ ВЕРСИЯ**

#### I. ВВЕДЕНИЕ В МИФ И РАССКАЗ О СОТВОРЕНИИ МИРА

#### II. ДОПОТОПНЫЕ ГОРОДА

#### III. СОВЕТ БОГОВ И БЛАГОЧЕСТИЕ ЗИУСУДУ

#### IV. СОН-ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ

#### V. ПОТОП, СПАСЕНИЕ БОЛЬШОЙ ЛОДКИ И ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

#### VI. УМИЛОСТИВЛЕНИЕ РАЗГНЕВАННЫХ БОГОВ И БЕССМЕРТИЕ ЗИУСУДУ

### **ЛЕКЦИЯ III — СОТВОРЕНИЕ МИРА И МИФ О ДРАКОНЕ**

---

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В этих лекциях предпринята попытка не столько пересказать знакомые факты, сколько сопоставить их с новыми и дополнительными свидетельствами, которые были опубликованы в Америке после начала войны. Но даже без оправдания недавним открытием не потребовалось бы никаких извинений за любое сравнение или противопоставление еврейской традиции мифологическим и легендарным верованиям Вавилона и Египта. Достижения иврита в области религии и этики становятся еще более рельефными, если изучать их на современном фоне.

Основная часть нашего нового материала представлена некоторыми ранними текстами, написанными ближе к концу третьего тысячелетия до н.э. Они включают традиции, которые в общих чертах простираются от их собственного периода до отдаленных эпох прошлого и утверждают, что прослеживают историю человека вплоть до его сотворения. Они представляют собой ранние национальные традиции шумерского народа, который предшествовал семитам как правящей расе в Вавилонии; и, между прочим, они требуют пересмотра существующих взглядов на колыбель вавилонской цивилизации. Самым замечательным из новых документов является тот, в котором в поэтической форме рассказывается о Сотворении Мира, о допотопной истории и о Всемирном потопе. Таким образом, он демонстрирует близкое сходство по структуре с соответствующими еврейскими традициями, сходство, которого нет в известных в настоящее время семито-вавилонских версиях. Но на самом деле шумерская традиция более примитивна, чем любая из семитских версий. Несмотря на то, что текст, по-видимому, дошел до нас в магической обстановке и в некоторой степени в воплощенной форме, этот ранний документ позволяет нам подключиться к потоку традиции на уровне, намного превосходящем любой подход, который был возможен до сих пор.

Хотя сходство ранней шумерской традиции с традицией евреев поразительно, оно проводит еще более тесную параллель с краткими изложениями, сохранившимися из истории Беросса. Огромные цифры, включенные в хронологическую схему последнего, больше не следует рассматривать как продукт неовавилонских спекуляций; они вновь появляются в своем первоначальном окружении в другом из этих ранних документов, шумерском династическом списке. Истоки Беросса неизбежно были семитизированы Вавилоном; но два из трех его допотопных городов находят свое место среди пяти первобытных шумерских городов, а два из десяти его допотопных царей возвращаются к своим шумерским прототипам. Более того, зафиксированный возраст шумерских и еврейских патриархов странным образом схож. Можно добавить, что найденный в Египте новый фрагмент стелы из Палермо позволил нам проверить с помощью очень похожего сравнения точность источников Манефона для его доисторического периода, и в то же время он демонстрирует, каким образом возможные неточности в его системе, выведенные из независимых свидетельств, могли возникнуть в глубокой древности. Ясно, что и древнееврейская, и эллинистическая традиции были созданы по образцу очень ранних традиций.

Таким образом, наш новый материал позволяет нам проверить возраст и в некоторой степени точность традиций, касающихся начала истории, которые греки воспроизводили из местных источников, как в Вавилонии, так и в Египте, после того как завоевания Александра сделали Ближний Восток зоной их близкого знакомства. Третья часть традиции, еврейская, хотя и не подкреплённая престижем светских достижений, благодаря включению в каноны двух великих религиозных систем приобрела авторитет, которым не пользовались другие. При повторном

изучении источников всех трех описаний, насколько на них повлияли новые открытия, будет интересно понаблюдать, как одни и те же проблемы решались в древности очень разными расами, жившими в совершенно разных условиях, но в пределах легкой досягаемости друг от друга. Периоды их контактов, установленные историей или предполагаемые географическими соображениями, подтолкнут к дальнейшему вопросу, до какой степени каждая группа верований развивалась независимо от других. Тесное соответствие, которое давно было признано и теперь подтверждается между еврейской и семито-вавилонской системами, по сравнению с египетской, естественно, входит в сферу нашего исследования.

Раскопки предоставили необычайно полный археологический комментарий к легендам Египта и Вавилона; и когда я получил приглашение прочитать лекции Швейха в 1916 году, мне напомнили об условиях Завещания и попросили подчеркнуть археологическую сторону предмета. Такая материальная иллюстрация также была рассчитана на то, чтобы более ярко, чем это было возможно при использовании чисто литературных свидетельств, выявить контрасты и параллели, представленные еврейской традицией. Благодаря специальному гранту на фотографии от Британской академии, я получил возможность проиллюстрировать с помощью слайдов-фонариков многие проблемы, обсуждавшиеся на лекциях; и первоначально предполагалось, что фотографии, показанные затем, должны были появиться в этом томе в виде табличек. Но ввиду продолжающейся и растущей нехватки бумаги впоследствии было сочтено единственно правильным опустить все иллюстрации. Это крайне необходимое решение включало в себя переработку некоторых разделов прочитанных лекций, что, в свою очередь, сделало возможным более полное рассмотрение новых литературных свидетельств. Последующее изменение интереса также связано с перестановкой имен в названии. С литературной точки зрения и в силу тесной связи с еврейской традицией легендам о Вавилоне следует отдать предпочтение перед легендами о Египте.

В связи с задержкой выхода этого тома я должен сослаться на загруженность другой работой, посвященной темам, далеким от археологических исследований, и предоставляющей мало времени и возможностей для продолжения археологических и текстологических исследований. Хочется надеяться, что включение ссылок повсюду и более подробное обсуждение проблем, предлагаемых нашим новым литературным материалом, может побудить читателя добавить свое снисхождение к тому, которое уже оказала мне Британская академия.

Л. В. КИНГ.

## ЛЕГЕНДЫ ВАВИЛОНА И ЕГИПТА В СВЯЗИ С ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ

## ЛЕКЦИЯ I —ЕГИПЕТ, ВАВИЛОН И ПАЛЕСТИНА И НЕКОТОРЫЕ ТРАДИЦИОННЫЕ ИСТОКИ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В настоящий момент у большинства из нас мало времени или мыслей, чтобы уделять их предметам, прямо или косвенно не связанным с войной. Мы отложили в сторону наши собственные интересы и исследования; и после войны у всех нас будет определенная свобода действий, которую можно наверстать, знакомясь с тем, что происходило в странах, еще не вовлеченных в великую борьбу. Между тем самое большее, что мы можем сделать, - это на мгновение взглянуть на любое открытие, представляющее исключительный интерес, которое может появиться на свет.

Главной целью этих лекций будет изучение определенных еврейских традиций в свете новых свидетельств, которые были опубликованы в Америке после начала войны. Доказательством служат некоторые литературные тексты, начертанные на табличках из Ниппура, одного из старейших и наиболее священных городов Вавилонии. Они написаны на шумерском, языке, на котором говорили несемитские народы, которых завоевали и вытеснили семитские вавилоняне; и они включают в себя очень примитивную версию истории о Всемирном потопе и мифе о Сотворении мира, а также некоторые тексты, которые проливают новый свет на эпоху вавилонской цивилизации и на территорию, в пределах которой она зародилась. В них мы восстановили некоторые материалы, из которых Беросс вывел свою династию допотопных царей, и, таким образом, у нас появилась возможность проверить точность греческой традиции на примере самих шумеров. Что касается Вавилонии, то эти документы потребуют пересмотра более чем одной проблемы.

Мифы и легенды древнего Египта также в некоторой степени задействованы. Тенденция многих недавних антропологических исследований была направлена на поиск единого места происхождения сходных верований и практик, по крайней мере, среди рас, которые были связаны друг с другом политическими или коммерческими узами. И у нас будет возможность проверить с помощью наших новых данных недавнюю теорию египетского влияния. Долина Нила, конечно, была одним из великих центров, из которых цивилизация распространялась по всему Древнему Востоку; и даже когда прямой контакт не доказан, египетская литература может привести поучительные параллели и контрасты при любом изучении западноазиатской мифологии. Более того, по странному совпадению, с начала войны в Египте также были опубликованы записи, относящиеся к правлению додинастических правителей в долине Нила. Этот текст, как и некоторые из ниппурских текстов, возвращает нас к тому смутному периоду, предшествовавшему зарождению реальной истории, и, хотя информация, которую он предоставляет, не такая подробная, как у них, он предоставляет новое подтверждение общей точности источников Манефона и предлагает несколько интересных моментов для сравнения.

Но народ, традиции которого нас в конечном счете интересуют, - это евреи. В первой серии лекций Швейха, прочитанных в 1908 году, покойный Каноник Драйвер показал, как литература

Ассирии и Вавилона пролила свет на еврейские традиции, касающиеся происхождения и ранней истории мира. Большинство клинописных документов, на которых он основывал свое сравнение, датируются периодом не ранее седьмого века до нашей эры, и все же было ясно, что сами тексты в той или иной форме должны были восходить к далекой древности. Он завершил свое краткое упоминание о Скрижалях Сотворения Мира и Всемирного потопа следующими словами: "Оба вавилонских повествования политеистичны, в то время как соответствующие библейские повествования (Быт. i и vi-xi) стали проводником чистого и возвышенного монотеизма; но, несмотря на это фундаментальное различие, а также различия в деталях, сходство таково, что не оставляет сомнений в том, что еврейская космогония и еврейская история о Всемирном потопе в конечном счете заимствованы из того же оригинала, что и вавилонские повествования, только преобразованные магическим прикосновением религии Израиля ". , и наполненный этим новым духом". (1) Среди недавно опубликованных документов из Ниппура мы, наконец, обнаружили по крайней мере один из тех примитивных оригиналов, на основе которых были составлены вавилонские рассказы, в то время как другие доказывают существование различных историй о происхождении мира и ранней истории, которые не сохранились в более поздних клинописных текстах. В некоторых из этих ранних шумерских записей мы можем проследить слабую, но примечательную параллель с еврейскими традициями истории человека между его Сотворением и Потопом. Следовательно, нашей задачей будет изучить связь еврейских повествований как с ранними шумерскими, так и с более поздними вавилонскими версиями и выяснить, насколько новые открытия подтверждают или изменяют существующие взгляды на содержание этих ранних глав Книги Бытия.

(1) Драйвер, *Современные исследования, иллюстрирующие Библию* (Лекции Швейха, 1908), стр. 23.

Мне нет нужды напоминать вам, что Бытие - это книга еврейского происхождения, и что ее содержание в некоторой степени отличает ее от других книг еврейской Библии. Цель Пятикнижия и Книги Иисуса Навина состоит в том, чтобы описать в их истоках фундаментальные институты национальной веры и проследить с древнейших времен ход событий, которые привели к еврейскому поселению в Палестине. Вводный раздел этой национальной истории составляет Книга Бытия. Четыре столетия полного молчания лежат между его завершением и началом Исхода, когда мы вступаем в историю нации в отличие от истории семьи.(1) В то время как Исход и последующие книги содержат национальные традиции, Книга Бытия в значительной степени состоит из индивидуальной биографии. Главы xii-i посвящены непосредственным предкам еврейской расы, начиная с переселения Авраама в Ханаан и заканчивая смертью Иосифа в Египте. Но цель книги не ограничивается рассказом о происхождении Израиля. Она также стремится показать ее отношение к другим народам мира и, проникая еще глубже в прошлое, описывает, как сама земля была подготовлена для обитания человека. Таким образом, в главах i-xi патриархальным биографиям предшествует рассказ о происхождении мира, зачатках цивилизации и распространении различных рас человечества. Разумеется, именно с определенными частями этой первой группы глав такие поразительные параллели уже давно были обнаружены в клинописных текстах.

(1) Ср., например, Скиннер, *Критический и экзегетический комментарий к Книге Бытия* (1912), стр. ii; Драйвер, *Книга Бытия*, 10-е изд. (1916), стр. 1 и далее; Райл, *Книга Бытия* (1914),

стр. х и далее.

При подходе к этому конкретному своду еврейских традиций будет очевидна необходимость некоторой осторожности. Это не значит, что мы имеем дело с описанными верованиями малайского или центральноавстралийского племени. В таком случае не было бы никаких трудностей с применением чисто объективной критики, без учета скрытых последствий. Но здесь задействованы наши собственные чувства, уходящие корнями глубоко в ранние ассоциации. Почва тоже хорошо протоптана; и, если бы не было нового материала для обсуждения, я думаю, я предпочел бы менее спорную тему. Новый материал является моим оправданием выбора темы, а также того факта, что, каких бы взглядов мы ни придерживались, нам необходимо будет ассимилировать его с ними. Я без колебаний представлю вам свое собственное прочтение доказательств; но в то же время можно будет указать на решения, которые, вероятно, понравятся тем, кто рассматривает этот предмет с более консервативных позиций. Обсуждение этой части вполне может быть отложено до завершения детального изучения новых доказательств. И прежде всего было бы целесообразно прояснить некоторые общие аспекты проблемы и определить пределы, в которых может применяться наша критика.

Следует признать, что и Египет, и Вавилон пользуются дурной славой в еврейской традиции. И то, и другое является синонимом плена, символами страданий, пережитых в начале и в конце национальной жизни. И во время борьбы с ассирийской агрессией разочарование из-за отсутствия ожидаемой помощи нашло отражение в пророчествах того периода. Эти великие кризисы в истории Иврита, как правило, затушевывали в национальной памяти ту роль, которую и Вавилон, и Египет, возможно, сыграли в формировании цивилизации малых народов, с которыми они соприкасались. Такому влиянию народы Сирии были особенно подвержены в силу географического положения. Страну часто сравнивают с мостом между двумя великими континентами Азией и Африкой, омываемым морем с одной стороны и пустыней с другой, узкой дамбой среди высокогорий и прибрежных равнин, соединяющей долины Нила и Евфрата.<sup>(1)</sup> Ибо, за исключением границы Египта, пустыня и море не сходятся. Далее на север Аравийское плато отделено от Средиземного моря двойной горной цепью, которая тянется к югу от Тавра на разной высоте и охватывает в своем нижнем течении замечательную впадину долины Иордана, Мертвое море и Араву. Иудейские холмы и горы Моава являются просто продолжением Ливана и Антиливана к югу, и их соседство с морем обеспечивает этот узкий участок пригодной для жизни страны влагой и плодородием. Таким образом, он сформировал естественный канал связи между двумя древнейшими центрами цивилизации, а позже стал полем битвы их противостоящих империй.

(1) См. Г. А. Смит, *Историческая география Святой Земли*, стр. 5 и далее, 45 и далее, и Майрес, *Рассвет истории*, стр. 137 и далее; и ср. Хогарт, *Ближний Восток*, стр. 65 и далее., и Реклю, *Новая география вселенной*, т. IX, стр. 685 и далее.

Великие магистрали сквозного сообщения проходят на север и юг, через восточные плато Хаурана и Моава и вдоль прибрежных равнин. Старое шоссе из Египта, которое выходило из дельты в Пелузии, сначала следует вдоль побережья, затем направляется на восток через равнину Ездраэлон, которая пересекает прибрежный хребет, и, проходя под Хермоном, направляется на север через Дамаск и достигает Евфрата в его самой западной точке. Другие

сквозные пути в Палестине пролегали тогда, как и сегодня, через Бешебу и Хеврон, или вдоль Арабии и к западу от Мертвого моря, или через Эдом и к востоку от Иордании по нынешнему маршруту хаджа в Дамаск. Но великая дорога из Египта, самая западная из магистралей, проходящих через Палестину, была той, по которой в основном следовали, с некоторыми вариантами участков, как караваны, так и армии, и была известна евреям на юге как "Путь филистимлян", а дальше на север как "Путь Востока".

Равнина Эсраэлон, где дорога сначала ведет на восток, была полем битвы для большинства захватчиков Палестины с севера, и хотя египетские армии часто сражались на южной прибрежной равнине, они тоже сражались там, когда удерживали южную страну. Мегиддо, который управляет главным проходом на равнину через невысокие самаритянские холмы к юго-востоку от Кармила, был местом знаменитой битвы Тутмоса III против сирийской конфедерации, и это вдохновило автора Апокалипсиса на его видение Армагеддона будущего. Но армии захватчиков всегда следовали проторенным путям караванов, и передвижения, представленные великими кампаниями, отражались в ежедневном ходе международной торговли.

Учитывая, что в пределах ее границ постоянно проходит так много сквозного транспорта, может вызвать удивление тот факт, что археологические исследования в Палестине не выявили гораздо более поразительных свидетельств его культурного воздействия. И здесь объяснение опять носит в основном географический характер. Ибо, хотя равнины и плато можно было пересечь по магистралям, остальная часть страны настолько расчленена горами и долинами, что представляла мало возможностей ни для иностранного проникновения, ни для внешнего контроля. Физические барьеры для местных контактов, усиленные разительными различиями в почве, высоте над уровнем моря и климате, хотя и препятствовали самой Сирии достичь национального единства, всегда имели тенденцию защищать ее отдельные провинции, или "королевства", от всех последствий иностранной агрессии. Один город-государство может быть пройден, опустошен или аннексирован, ни в малейшей степени не затрагивая соседние районы. Это правда, что население Сирии всегда было преимущественно семитским, поскольку она находилась на окраине великого рассадника семитской расы, и ее сухопутная граница была открыта для арабских кочевников. Действительно, за всю ее историю единственной расой, которая когда-то честно пыталась вытеснить семитов из Сирии, были греки. Но греки оставались в городах, которые они основали или отстроили заново, и, как указал Робертсон Смит, уровень смертности в восточных городах обычно превышает уровень рождаемости; городское население должно пополняться за счет сельской местности, если мы хотим сохранить его, так что тип населения в конечном счете определяется кровью крестьян.<sup>(1)</sup> Следовательно, после арабского завоевания греческие элементы в Сирии и Палестине имели тенденцию к быстрому исчезновению. Мусульманское вторжение было лишь последним из серии подобных крупных вторжений, которые следовали одно за другим с незапамятных времен, и в течение всего этого времени постоянно происходило поглощение пустынных племен, населявших сирийскую границу. Как мы видели, страна, в которой он был усыновлен, была такова, что поощряла партикуляризм семитского кочевника, который был присущ его племенной организации. Таким образом, преобладание одного расового элемента в населении Палестины и Сирии мало способствовало разрушению или преодолению естественных барьеров и линий раскола.

(1) См. Робертсон Смит, *Религия семитов*, стр. 12 и далее; и ср. Smith, *Hist. Georp.*, стр. 10 и далее

Этих фактов достаточно, чтобы показать, почему влияние Египта и Вавилона на различные народы и царства Палестины только усиливалось в определенные периоды, когда стремление к расширению империи диктовало детальное сокращение ее провинций. Но в длительные промежутки времени, в течение которых не предпринималось попыток установить политический контроль, поддерживались регулярные отношения по линии торговли и бартера. И при любой оценке возможного влияния иностранного влияния на еврейскую мысль важно понимать, что некоторые из каналов, по которым в более поздние периоды оно могло действовать, протекали с незапамятных времен и даже, возможно, в доисторические времена. Вполне вероятно, что Сирия сформировала одно из звеньев, с помощью которого мы можем объяснить вавилонские элементы, засвидетельствованные в доисторической египетской культуре.<sup>(1)</sup> Но другим возможным направлением продвижения могло быть продвижение через Аравию и через Красное море в Верхний Египет.

(1) Ср. *Шумер и Аккад*, стр. 322 и далее; а полное обсуждение точек сходства между ранней вавилонской и египетской цивилизациями см. Сэйс, *Археология клинописных надписей*, глава I. iv, стр. 101 и далее.

О последней линии соприкосновения свидетельствует интересное свидетельство, которое было недавно получено. Доисторический кремневый нож с рукояткой, вырезанной из зуба гиппопотама, был недавно приобретен Лувром <sup>(1)</sup> и, как говорят, был найден в Гебель-эль-Араке близ Нага-Хамади, который лежит на Ниле недалеко от Коптоса, где древняя караванная тропа ведет через Вади-Хаммамат к Красному морю. На одной стороне рукояти изображена батальная сцена, включающая несколько замечательных изображений древних лодок. Все воины обнажены, за исключением набедренного пояса, но, в то время как у одних бойцов бритые головы или короткие волосы, у других обильные пряди, падающие густой массой на плечи. На другой стороне рукояти вырезана сцена охоты: два охотника с собаками и пустынные животные располагаются вокруг центрального выступа. Но в верхнем поле находится очень примечательная группа, состоящая из персонажа, борющегося с двумя симметрично расположенными львами. Остальная часть композиции не очень отличается от других образцов доисторической египетской резьбы в виде барельефа, но здесь поза, фигура и одежда совершенно не египетские. Герой носит что-то вроде тюрбана на своих пышных волосах, а густая и округлая борода спускается ему на грудь. Длинная одежда закрывает его от талии и опускается ниже колен, мускулистые икры заканчиваются когтями хищной птицы. В доисторическом египетском искусстве нет ничего подобного.

(1) See Bénédict, "Le couteau de Gebel al-'Arak", in *Foundation Eugène Piot, Mon. et. Mém.*, XXII. i. (1916).

Возможно, месье Бенедит заходит слишком далеко, сравнивая коротко остриженных воинов на рукояти с бритыми шумерийцами и эламитами на стелах из Теллоха и Сузы, поскольку их набедренные повязки африканские и совершенно не свойственны долине Евфрата. И его предположение о том, что две лодки с плоским дном и высокими загнутыми концами, по-

видимому, плавали только по Тигру и Евфрату, (1) вряд ли вызовет одобрение. Но нет никаких сомнений в том, что героический персонаж на другом лице представлен в знакомой позе вавилонского героя Гильгамеша, борющегося со львами, которая была столь излюбленным сюжетом на ранних шумерских и вавилонских печатях. Его одежда скорее шумерская или семитская, чем египетская, и сочетание человеческих и птичьих элементов в фигуре, хотя и не имеет точных параллелей в этот ранний период, не противоречит месопотамской или сюзанитской традиции. Его борода тоже сильно отличается от бороды племен ливийской пустыни, которую переняли первые египетские цари. Хотя изображение львов наводит на мысль о протоэламских, а не о ранних вавилонских моделях, сам рисунок, безошибочно, имеет месопотамское происхождение. Это открытие усиливает значение других ранних параллелей, которые были отмечены между цивилизациями Евфрата и Нила, но его свидетельства, насколько это возможно, не указывают на Сирию как место доисторических контактов. Однако тогда, как и позже, не могло быть никаких физических препятствий для использования речного пути из Месопотамии в Сирию и путей оттуда на юг по сухопутному мосту к дельте Нила.

(1) Указ. соч., стр. 32.

В ранние исторические периоды у нас есть определенные свидетельства того, что восточное побережье Леванта оказывало сильное влияние на правителей как Египта, так и Вавилонии. Можно признать, что Сирия мало что могла дать по сравнению с тем, что она могла занять, но ее местная торговля вином и маслом, должно быть, выиграла от увеличения сквозных перевозок, последовавшего за разработкой меди на Кипре и Синае и серебра в Тавре. Более того, в кедровых лесах Ливана и севера у нее был продукт, который высоко ценился как в Египте, так и на безлесных равнинах Вавилонии. Кедры, привезенные Снеферу из Ливана в конце правления III династии, несомненно, сплавлялись на плотках вдоль побережья, и мы можем видеть в них свидетельства регулярной перевозки древесины. Давно известно, что ранний вавилонский царь Шаррукин, или Саргон Аккадский, продвигался вверх по Евфрату к Средиземному морю, и теперь у нас есть информация, что им тоже двигала страсть к драгоценному дереву и металлу. Одна из недавно опубликованных ниппурских надписей содержит копии ряда его текстов, собранных древним писцом с его статуй в Ниппуре, и из них мы узнаем дополнительные подробности о его кампаниях. Мы узнаем, что после полного покорения Южной Вавилонии он обратил свое внимание на запад и что Энлиль отдал ему земли "от Верхнего моря до Нижнего моря", то есть от Средиземного моря до Персидского залива. К счастью, эта довольно расплывчатая фраза, сохранившаяся в более поздней традиции, более подробно изложена в одной из современных версий, в которой говорится, что Энлиль "дал ему верхнюю землю, Мари, Иармути и Иблу, вплоть до Кедрового леса и Серебряных гор".(1)

(1) См. Побель, *Исторические тексты* (Университет Пенсильвании. Муз. Изд., Баб. Разд., т. IV, № 1, 1914), стр. 177 и далее, 222 и далее.

Мари был городом на среднем течении Евфрата, но это название может здесь обозначать округ Мари, который лежал в верховьях похода Саргона. Теперь мы знаем, что более поздний шумерский монарх Гудеа получал свои кедровые балки из хребта Аманус, который он называет *Аманум* и описывает как "кедровые горы".(1) Несомненно, он срубил свои деревья на восточных склонах горы. Но из его текстов мы можем заключить, что Саргон действительно достиг

побережья, а его "Кедровый лес", возможно, простирался дальше на юг, возможно, до самого Ливана. "Серебряные горы" можно отождествить только с Тавром, где в древности разрабатывались серебряные рудники. Упоминание Иармути интересно, поскольку это явно то же самое место, что и Иаримута или Иариммута, о котором мы находим упоминания в письмах Телль-эль-Амарны. Из упоминаний этого района в письмах Риб-Адды, губернатора Библоса, мы можем заключить, что это был равнинный район на побережье, способный производить значительное количество зерна на экспорт, и что во времена Аменофиса IV он находился под контролем Египта. До сих пор его местоположение предположительно находилось в дельте Нила, но, судя по упоминанию Саргона, мы, вероятно, должны искать его на Севере Сирии или, возможно, на побережье Киликии. Возможно, как предполагает доктор Побель, это была равнина Антиохии, расположенная в нижнем течении и в устье Оронта. Но его дальнейшее предположение о том, что Саргон использовал этот термин для обозначения всего участка страны между морем и Евфратом, вряд ли правдоподобно. Ибо географические ссылки следует рассматривать не как исчерпывающие, а как ограниченные более важными районами, через которые проходила экспедиция. Район Ибла, который также упоминается Нарамсином и Гудеа, лежал, вероятно, к северу от Иармути, возможно, на южных склонах Тавра. Его тоже можно рассматривать скорее как район ограниченной протяженности, чем как общий географический термин для обозначения крайнего севера Сирии.

(1) Тюрро-Данжин, *"Надписи Шумера д'Аккада"*, стр. 108 и далее, Статуя В, кол. v. 1. 28; Германское издание, стр. 68 и далее

Примечательно, что Саргон не упоминает ни о каком сражении при описании этой экспедиции и не утверждает, что опустошал западные страны.(1) Действительно, большинство этих ранних экспедиций на запад, по-видимому, были вдохновлены мотивами коммерческого предприятия, а не завоевания. Но за увеличением богатства, естественно, последовала политическая экспансия, и мечта Египта об азиатской империи была реализована фараонами XVIII династии. Тот факт, что вавилонский язык должен был тогда быть принят в качестве официального средства общения в Сирии, указывает на тесные торговые связи, которые уже объединяли долину Евфрата с западом. Египетский контроль перешел из Ханаана во времена еврейского поселения, которое действительно было сравнительно поздним эпизодом в ранней истории Сирии. Независимо от того, отождествляем мы кабириков с евреями или нет, характер вторжения последних поразительно иллюстрируется некоторыми письмами из Телль-эль-Амарны. Мы видим, как кочевой народ теснит оседлые народы и закрепляется то тут, то там.(2)

(1) В некоторых версиях своих новых записей Саргон утверждает, что "5400 человек ежедневно едят хлеб перед ним" (см. Pöbel, op. cit., стр. 178); хотя цифра может быть призвана дать представление о размерах двора Саргона, мы, возможно, можем увидеть в ней не неточную оценку общей численности его вооруженных сил.

(2) См., в частности, готовящийся комментарий профессора Берни к судьям (passim) и его предстоящие лекции в Швейхе (прочитанные сейчас, в 1917 году).

Большое отличие от жизни в пустыне состоит в освоении земледелия, и когда евреи однажды сделали это, любой дальнейший прогресс в экономическом развитии был продиктован их новым окружением. Как мы видели, тот же процесс происходил в Сирии с незапамятных

времен: семитский кочевник постепенно переходил от стадии земледельческой и деревенской жизни к городской. Страна выступала за сохранение племенной исключительности, но окончательное выживание могло быть приобретено только ценой некоторого объединения со своими новыми соседями. Под поверхность истории иврита эти две тенденции можно проследить в различных действиях и реакциях. Некоторые слои расы с готовностью включились в социальную и коммерческую жизнь ханаанской цивилизации с ее богатым наследием прошлого. Другим, особенно в высокогорьях Иудеи и на юге, поначалу удавалось держаться подальше от иностранного влияния. В более поздние периоды национальной жизни страна снова подверглась, и в усиленной степени, тем силам политической агрессии из Месопотамии и Египта, которые, как мы уже отмечали, действовали в Ханаане. Но во всей оседлой еврейской общине в целом искра огня пустыни не погасла, и, разжигая рвение Пророков, она в конечном итоге затронула почти все белые расы человечества.

В своем Президентском обращении к Британской ассоциации в Ньюкасле (1) сэр Артур Эванс подчеркнул роль, которую современная археология сыграла в доказательстве преемственности человеческой культуры с самых отдаленных периодов. Он показал, как были преодолены пробелы в наших знаниях, и проследил роль, которую каждая великая раса сыграла в увеличении своего наследия. Фактически, у нас есть достаточно оснований предполагать обмен не только коммерческими продуктами, но, в меньшей степени, идеями в областях, географически связанных; и, конечно, не является оскорблением для любого еврейского писателя предположение, что он, возможно, перенял и использовал в своих собственных целях концепции, распространенные среди его современников. Другими словами, носитель религиозных идей вполне может иметь сложное происхождение; и в ходе нашего изучения ранней еврейской традиции я полагаю, что мы считаем оправданным применение сравнительного метода по крайней мере к некоторым ингредиентам, которые пошли на формирование готового продукта. Этот процесс носит чисто литературный характер, но он находит аналогию в изучении семитского искусства, особенно в более поздние периоды. И я думаю, что мой смысл станет яснее, если мы на мгновение рассмотрим несколько примеров скульптуры, созданной расами семитского происхождения. Я не предлагаю рассматривать один процесс как каким-либо образом доказывающий существование другого. Мы скорее должны рассматривать это сравнение как иллюстрацию на другом примере воздействия сил, которые, как ясно, действовали в различные периоды на расы того же происхождения, от которого произошли сами евреи. В таких материальных изделиях глаз сразу обнаруживает готовность семита воспользоваться иностранными образцами. В некоторых случаях очевидно прямое заимствование; в других, чтобы адаптировать музыкальную метафору, можно проследить посторонние *мотивы* в дизайне. (2)

(1) "Новые археологические данные о происхождении цивилизации в Европе", Британская ассоциация, Ньюкасл-он-Тайн, 1916.

(2) Необходимый отказ от табличек, представляющих слайды, показанные на лекциях, потребовал переделки большинства отрывков, в которых обсуждались археологические детали; см. Предисловие. Но следующие абзацы были сохранены, поскольку большинство упомянутых памятников хорошо известны.

Некоторые из наиболее известных памятников семитского искусства относятся к персидскому и эллинистическому периодам, и если мы взглянем на них в этой связи, то лишь для того, чтобы

проиллюстрировать тенденцию, проявление которой на более очевидном этапе менее выражено. В саркофаге сидонского царя Эшму-азара II, который хранится в Лувре, (1) мы действительно имеем памятник, на который не может претендовать ни один семитский скульптор. Работа и материал египетские, и нет никаких сомнений в том, что она была изваяна в Египте и перевезена в Сидон морем. Но собственные граверы короля добавили длинную финикийскую надпись, в которой он закликает принцев и людей не вскрывать место его упокоения, поскольку там нет драгоценностей, и завершает несколькими сильными проклятиями против любого посягательства на его гробницу. Одно из последних умоляет святых богов предать таких нарушителей "могущественному князю, который будет править над ними", и, вероятно, было подсказано недавней оккупацией Александром Сидона в 332 году до н.э. после его низложения и сурового наказания Тира. Царь Эшмун-зар не был уникален в своем выборе захоронения в египетском гробу, поскольку он просто последовал примеру своего царственного отца Табнита, "жреца Аштарт и царя сидонян", чей саркофаг, сохранившийся в Константинополе, до сих пор содержит в дополнение к его собственной эпитафии эпитафию его бывшего обитателя, некоего египетского генерала Пенптаха. Но более поучительным, чем эти заимствованные памятники, является подлинный образец финикийской работы - стела, установленная Йехау милком, царем Библоса, и датируемая четвертым или пятым веком до н.э. (2) На скульптурном панно в изголовье стелы царь изображен в персидской одежде того периода, стоящим в присутствии Аштарт или Астарты, его "Госпожи, владычицы Библоса". Нет сомнений в том, что стела местной работы, но влияние Египта можно увидеть в технике резьбы, в крылатом диске над фигурами и еще больше в изображении богини в ее образе египетской Хатхор с диском и рогами, в головном уборе грифа и папирусном скипетре. Надпись свидетельствует о посвящении алтаря и святилища богине, и мы можем предположить, что они тоже были сделаны по египетским образцам.

(1) *Корпорация . Inscr. Semit.*, I. i, табл. II.

(2) *C.I.S.*, I. i, табл. I.

Представление семитских божеств в египетских формах и с египетскими атрибутами поощрялось распространением их культов в самом Египте. В дополнение к Астарте Библосской, Баал, Анат и Решеф были заимствованы из Сирии в сравнительно ранние времена и получили египетские символы. Конический сирийский шлем Решефа, бога войны и грома, постепенно уступил место белой египетской короне, так что в качестве Решпу он был представлен как царственный воин; и Кадеш, другая форма Астарты, ставшая популярной среди египетских женщин как покровительница любви и плодородия, также иногда моделировалась по образцу Хатхор.(1)

(1) См. В. Макс Мюллер, *Египтологические исследования*, I, стр. 32 и далее, стр. 41, и С. А. Кук, *Религия древней Палестины*, стр. 83 и далее.

Семитские колонисты на границе с Египтом всегда были готовы перенять египетскую символику в изображении местных богов, которым они были верны, и особенно яркий пример этого можно увидеть на стеле персидского периода, хранящейся в Каирском музее.(1) Он был найден в Телль-Дефенне, на правом берегу Пелусийского рукава Нила, недалеко от древнеегипетской

дороги в Сирию, - места, которое можно отождествить с библейскими Тахпанхами и греческими Дафнами. Именно здесь еврейские беглецы, бежавшие вместе с Иеремией после падения Иерусалима, основали еврейскую колонию рядом с процветающими финикийскими и арамейскими поселениями. Один из местных богов Тахпанхеса изображен на каирском памятнике - египетской стеле в виде наоса с крылатым солнечным диском на фризе. Он стоит на спине льва и одет в азиатский костюм с высокой сирийской тиарой, венчающей его пышные волосы. Сирийская работа очевидна, и сирийский характер культа можно распознать по таким деталям, как небольшой медный огненный алтарь перед богом и священный столб, который помазывается совершающим обряд священником. Но бог держит в левой руке чисто египетский скипетр, а в правой - чисто вавилонскую эмблему, оружие Мардука и Гильгамеша, которым также владели ранние шумерские цари.

(1) Мюллер, указ. соч., стр. 30, стр. 40. Нумизматические свидетельства демонстрируют аналогичную готовность местных сирийских культов принять видимость эллинистической цивилизации, в значительной степени сохраняя свою индивидуальность; см. Хилл, "Некоторые палестинские культы в греко-римскую эпоху", в *Трудах Британской академии*, том V (1912).

Слоновьи папирусы показывают, что первые евреи Диаспоры, хотя и не были стеснены ортодоксальностью Иерусалима, сохраняли чистоту своего местного культа, несмотря на значительные трудности. Следовательно, надгробия их современников-арамейцев, найденные в Египте, могут быть приведены только для иллюстрации искушений, которым они подвергались.(1) Таким был мемориал, воздвигнутый Абсели в память о своих родителях, Аббе и Ахатбу, в четвертый год правления Ксеркса, 481 год до н.э. (2) Очевидно, что они приняли религию Осириса и были похоронены в Саккаре в соответствии с египетскими обрядами. Верхняя сцена, выгравированная на стеле, изображает Абба и его жену в присутствии Осириса, которого сопровождают Исида и Нефтида; а на нижней панели изображена сцена похорон, в которой все скорбящие, за одним исключением, азиаты. Некоторые детали представленных здесь обрядов и ошибки в иероглифической версии текста доказывают, что произведение полностью арамейское.(3)

(1) Можно признать, что греческий платонизированный культ Исиды и Осириса возник в результате слияния греков и египтян, имевшего место во времена Птолемея (ср. Скотт-Монкрифф, *Язычество и христианство в Египте*, стр. 33 и далее). Но мы можем предположить, что уже в персидский период культ Осириса начал приобретать оттенок мистицизма, который, хотя и не повлиял на механическое воспроизведение местных текстов, привлекал восточное сознание так же, как и определенные элементы греческой религии. Персидское влияние, вероятно, подготовило путь для платоновского толкования легенд об Осирисе и Исиде, которое мы находим у Плутарха; и последнее, возможно, в значительной степени было развитием, а не, как часто предполагают, полным непониманием более позднего египетского культа.

(2) *C.I.S.*, II, i, табл. XI, № 122.

(3) Очень похожим памятником является стела Карпантра (*C.I.S.*, II, i, табл. XIII, № 141), посвященный Табе, дочери Тахапи, арамейской леди, которая также была обращена к Осирису. Это несколько позже, чем у Абба и его жены, поскольку арамейские символы являются переходными от архаичного алфавита к квадратному; см. Драйвер, *Примечания к еврейскому тексту Книг Самуила*, стр. xviii и

далее, и Кук, *Северосемитские надписи*, стр. 205 и далее. Ватиканская стела (op. cit. tab. XIV. № 142), датируемая четвертым веком, представляет собой некачественную работу.

Если бы наши примеры семитского искусства ограничивались персидским и более поздними периодами, их можно было бы использовать только для того, чтобы пролить свет на их собственную эпоху, когда была организована сквозная коммуникация и, следовательно, существовало определенное объединение коммерческих и художественных продуктов по всей империи.<sup>(1)</sup> Это правда, что при Великом короле различным мелким штатам и провинциям было предложено самим вести свои дела до тех пор, пока они платили требуемую дань, но их горизонты естественным образом расширились с ростом торговли и необходимостью служить в королевских армиях. В то время в Сирии говорили на арамейском, и население, особенно в городах, все еще было в основном арамейским. Уже в XIII веке части этой интересной семитской расы начали продвигаться в Северную Сирию со среднего Евфрата, и они поглотили не только старое ханаанское население, но и хеттских иммигрантов из Каппадокии. Последние действительно могли какое-то время обеспечивать правителей сильных северосирийских княжеств, возникших в результате этого расового сочетания, но арамейский элемент, благодаря постоянному усилению, был численно доминирующим, и их искусство с полным основанием можно рассматривать как в значительной степени семитский продукт. К счастью, мы нашли образцы скульптуры, которые доказывают, что тенденции, уже отмеченные в персидский период, действовали, хотя и в незначительной степени, при более поздней Ассирийской империи. Открытия, сделанные в Зенджирли, например, иллюстрируют постепенно усиливающееся влияние ассирии на художественное творчество небольшого северосирийского государства.

(1) Ср. Беван, *Дом Селевка*, Т. I, стр. 5, 260 f. Художественное влияние Месопотамии было распространено даже шире, чем влияние Египта в персидский период. На это указывает, например, знаменитый львиный вес, обнаруженный в Абидосе в Мизии, городе на Геллеспонте, известном любовью Геро и Леандра. Буквы его арамейской надписи (C.I.S., II. i, табл. VII, № 108) по своей форме доказывают, что оно относится к персидскому периоду, и его происхождение достаточно засвидетельствовано. Кроме того, его вес наводит на мысль, что это было не просто вавилонское или персидское изделие, а отлитое для местного использования, однако по дизайну и технике исполнения оно едва ли отличается от лучшей ассирийской работы седьмого века.

Эта деревня на северо-западе Сирии, на дороге между Антиохией и Мар'ашем, отмечает местоположение города, который находился недалеко от южной границы или непосредственно в пределах сирийского района Сам'аль. Последнее впервые упоминается в ассирийских надписях Салманасара III, сына и преемника великого завоевателя Ашшур-насир-пала; и в первой половине VIII века, хотя и в радиусе ассирийского влияния, это все еще было независимое царство. Именно к этому периоду мы должны отнести самый ранний из письменных памятников, обнаруженных в Зенджирли и его окрестностях. В Герджине, недалеко к северо-западу, была найдена колоссальная статуя Хадада, главного бога арамейцев, которая была изготовлена и установлена в его честь Панамму I, сыном Карала и царем Яди.<sup>(1)</sup> В длинной надписи на арамейском, выгравированной на статуе, Панамму описывает процветание своего правления, которое он приписывает поддержке, которую он получил от Хадада и других его богов, Эла, Решефа, Рекуб-эля и Шамаша. Очевидно, Ассирия оставила его в покое, и памятник,

который он воздвиг своему богу, выполнен по арамейскому образцу. Но влияние Ассирии прослеживается в бороде Хадада и в его рогатом головном уборе, сделанном по образцу тех, которые носили вавилонские и ассирийские боги как символ божественной власти.

(1) См. F. von Luschan, *Сенджирли*, I. (1893), стр. 49 и далее, стр. vi; и ср. Кук, *Северная часть. Inscr.*, стр. 159 и далее. Символы надписи на статуе того же архаичного типа, что и на Моавитском камне, хотя в отличие от них они выгравированы рельефно; то же самое можно сказать и о надписях более позднего преемника Панамму Бар-рекуба (см. Ниже). Герджин, несомненно, находился в Яди, и предположение Винклера о том, что сам Зенджирли также находился в этом районе, но недалеко от границы с Самалом, может быть условно принято; появление названий в надписях можно объяснить несколькими способами (см. Cooke, *op. cit.*, стр. 183).

Политические изменения, внесенные в Яди и Самал Тиглатпаласаром IV, отражены в надписях и памятниках Бар-рекуба, более позднего царя этого района. Внутренние раздоры привели к катастрофе в Яди, и трон достался Панамму II, сыну Бар-сура, чьи притязания получили поддержку Ассирии. По словам его сына Бар-рекуба, "он ухватился за юбку своего господина, царя Ассирии", который был милостив к нему; и, вероятно, именно в это время и в награду за его верность Яди был объединен с соседним районом Самал. Но преданность Панамму своему иностранному хозяину привела к его смерти, поскольку он погиб при осаде Дамаска в 733 или 732 году до нашей эры, "в лагере, следуя за своим господином Тиглат-пиласаром, царем Ассирии". Его родственники и весь лагерь оплакивали его, и его тело было отправлено обратно в Яди, где оно было предано земле его сыном, который установил статую с надписью в его память. Бар-рекуб пошел по стопам своего отца, о чем свидетельствует надпись в его дворце, найденная в Зенджирли: "Я управлял колесом моего господина, царя Ассирии, среди могущественных царей, обладателей серебра и золота". Поэтому неудивительно, что его искусство отражает ассирийское влияние гораздо более ярко, чем искусство Панамму I. Его фигура, которую он велел высечь рельефно на левой стороне дворцовой надписи, выполнена в ассирийском стиле (1), как и другой его рельеф из Зенджирли. На последней планке рекуб изображен сидящим на троне в сопровождении евнуха и писца, а в поле - эмблема полной луны и полумесяца, приписываемая здесь "Баалу Харранскому", известному центру поклонения луне в Северной Месопотамии.(2)

(1) *Сенджирли*, IV (1911), стр. lxvii. Манера одеваться и обращение с одеждами ассирийские, как и расположение божественных символов в верхнем поле, хотя некоторые из последних представлены в незнакомых формах. Плотная прилегающая к голове короля остроконечная шапка, очевидно, была королевским головным убором Самала; смотрите королевскую фигуру на меньшей стеле худшего дизайна, *цит. по*, стр. lxvi.

(2) Указ. соч., стр. 257, 346 и далее. и pl. ix. Общий стиль скульптуры и большая часть деталей явно ассирийские. Ассирийское влияние особенно заметно в троне Бар-рекуба; детали его убранства в точности повторяют детали ассирийского бронзового трона в Британском музее. Полная луна и полумесяц не имеют привычной формы, но установлены на штандарте с кисточками.

Подробная история и художественное развитие Самала и Яди передают очень яркое впечатление о социальном и материальном воздействии на коренное население Сирии, последовавшем за продвижением Ассирии на запад в восьмом веке. Мы осознаем не только

готовность одной партии в государстве победить своего соперника с помощью ассирийской поддержки, но и то, каким образом их действия неизбежно повлияли на жизнь и деятельность нации в целом. Другие хетто-арамейские и финикийские памятники, пока еще не подтвержденные литературными записями, демонстрируют странную, но не лишенную приятности смесь иностранных *мотивов*, таких, как мы видим на стеле из Амрита (1) во внутреннем районе Арвада. Но, пожалуй, самым замечательным образцом сирийского искусства, которым мы располагаем, являются царские ворота, недавно обнаруженные в Кархемише. (2) Наличие иероглифических надписей указывает на сохранение хеттской традиции, но фигуры, представленные на рельефах, выполнены арамейским, а не хеттским шрифтом. Здесь видно, как король ведет своего старшего сына за руку в каком-то величественном церемониале, а за ними в ряд стоят младшие члены королевской семьи, возраст которых указан по их занятиям. (3) Использование базальта вместо известняка не скрывает долга скульптора Ассирии. Но дизайн полностью принадлежит ему, и сочетание достоинства и домашнего уюта композиции освежающе превосходит высокомерный дух и тяжелое исполнение, которые портят так много ассирийских работ. Этот пример особенно поучителен, поскольку показывает, как заимствованное искусство может быть развито в умелых руках и использовано для достижения определенной цели в полной гармонии с новым окружением.

(1) *Собрание сочинений*, т. II, стр. xxxvi. На стеле рельефно изображена фигура северосирийского бога. Здесь крылатый диск египетский, так же как шлем бога с уреем и его набедренная повязка; его поза и поддерживающий его лев - хеттские; а ромбовидные горы, на которых стоит лев, и техника резьбы - ассирийские. Но, несмотря на свой сложный характер, дизайн довольно удачный и ни в малейшей степени не сочетается друг с другом.

(2) Хогарт, *Кархемиш*, Пт. I (1914), стр. 7 ф.

(3) Двое мальчиков постарше играют в кастеты, другие крутят волчки, а маленькая обнаженная девочка бежит сзади, опираясь на палку, на головке которой вырезана птица. Процессию возглавляет королева-мать, которая несет на руках младшего младенца и ведет за собой домашнего ягненка.

Такие памятники, несомненно, иллюстрируют способность семитского ремесленника приспособляться к людям финикийского и арамейского происхождения. Раскопки в Палестине не дали примеров работы на иврите. Но сама еврейская традиция оправдывает нас рассматривать эту *черту* как имеющую более общее применение или, во всяком случае, не противоречащую еврейской мысли, когда говорится, что Соломон нанял тирских мастеров для работы над Храмом и его убранством; ибо финикийское искусство было по сути египетским по своему происхождению и общему характеру. Даже желание Эшмун-зара похоронить в египетском саркофаге может быть прослежено в еврейской традиции гораздо более раннего периода, когда в последнем стихе Книги Бытия (1) записано, что Иосиф умер, "и они забальзамировали его, и он был положен в гроб в Египте". Поскольку это стало предметом пророческого осуждения, я пока воздержусь от упоминания печально известного принятия ассирийских обычаев в определенные периоды поздней иудейской монархии. Двух записей, на которые я ссылался, будет достаточно, поскольку в них содержатся бережно хранимые традиции, которыми гордились сами евреи, касающиеся самого известного образца еврейской религиозной архитектуры и захоронения одного из патриархов расы. Аналогичная готовность использовать наилучшие доступные ресурсы, даже иностранного происхождения, по аналогии может рассматриваться как по крайней мере возможная в составе литературы на иврите.

(1) Генерал л. 26, приписываемый критиками Э.

Мы увидим, что проблемы, с которыми нам приходится сталкиваться, касаются возможного влияния Вавилона, а не Египта, на еврейскую традицию. И последний пример, взятый из более позднего периода, послужит демонстрацией того, как вавилонское влияние проникло в древний мир и даже оставило некоторый след в современной цивилизации. Это факт, хотя, возможно, и не всеми осознаваемый, что двенадцать делений на циферблатах наших часов имеют вавилонское и, в конечном счете, шумерское происхождение. Ибо почему мы делим сутки на двадцать четыре часа? У нас десятичная система счисления, мы считаем десятками; почему же тогда мы должны делить день и ночь на двенадцать часов каждый, а не на десять или несколько кратных десяти? Причина в том, что вавилоняне делили сутки на двенадцать двойных часов, а греки переняли их древнюю систему деления времени вместе со своими знаниями астрономии и передали ее нам. Итак, если мы сами, спустя более двух тысяч лет, пользуемся древним обычаем Вавилона, то не было бы ничего удивительного, если бы евреи, современная раса, подпали под ее влияние еще до того, как их увели в качестве пленников и насильно поселили на берегах ее реки.

Тогда мы можем перейти к месту, откуда был получен наш новый материал, — древнему городу Ниппур в центральной Вавилонии. Хотя это место было заброшено по меньшей мере девятьсот лет назад, его древнее название все еще сохранилось в местной традиции, и по сей день *Ниффер* или *Нуффар* - так арабы называют курганы, покрывающие его обширные руины. Ни на них, ни в непосредственной близости от них не было построено ни одного современного города или деревни. Ближайший значительный город - Диванийя, расположенный на левом берегу Хиллаха, притока Евфрата, в двадцати милях к юго-западу; но примерно в четырех милях к югу от руин находится деревня Сук-эль-Афедж, на восточном краю болот Афедж, которые начинаются к югу от Ниппура и простираются на запад. В этом регионе, защищенном болотами, есть несколько примитивных поселений диких представителей племени афедж, каждое из которых представляет собой группу тростниковых хижин, сгрудившихся вокруг глинобитного форта своего правящего шейха. Их главные враги - шаммары, которые оспаривают у них владение пастбищами. Летом болота возле холмов представляют собой просто водоемы, соединенные каналами через заросли тростника, но весной половодье превращает их в обширные лагуны, и все, что бросается в глаза, - это несколько маленьких деревушек, построенных на возвышающихся над уровнем воды холмах. Таким образом, Ниппур может быть почти изолирован во время наводнений, но курганы защищены от проникновения воды внешним кольцом бывшего жилья, которое немного подняло уровень окружающей территории. Руины города возвышаются над равниной на тридцать-семьдесят футов, а в северо-восточном углу до раскопок возвышался конический курган, известный арабам как *Бинт эль-Эмир* или "Принцесса". Эта выдающаяся достопримечательность представляет собой храм-башню знаменитого святилища Энлиля, и даже после раскопок это все еще первый объект, который приближающийся путешественник видит на горизонте. Поднявшись на его вершину, он наслаждается панорамным видом на пустыню и болота.

Причину нынешнего запустения Ниппура следует проследить в изменении русла Евфрата, которое теперь лежит далеко на западе. Но в древности ручей протекал через центр города, по высохшему руслу Шатт-эн-Нила, которое делит курганы на восточную и западную группы. Последний прикрывает остатки собственно города и частично был занят крупными торговыми

домами и базарами. Здесь в домах, расположенных вдоль бывшего берега реки, было найдено более тридцати тысяч контрактов и счетов, датируемых с четвертого по пятый век до нашей эры. В восточной половине города находился великий храм Энлиля Экур, а рядом с ним последовательно возвышалась храмовая башня Имхарсаг. Огромная храмовая ограда содержала не только жертвенные святилища, но и апартаменты жрецов, складские помещения и храмовые хранилища. За окружающей его стеной, к юго-западу, на большом треугольном кургане, который экскаваторы окрестили "Холмом табличек", был обнаружен дополнительный запас записей. В дополнение к деловым документам Первой династии Вавилона и более поздних ассирийского, неавилонского и персидского периодов здесь было обнаружено от двух до трех тысяч литературных текстов и фрагментов, многие из которых относятся к шумерскому периоду. И вполне возможно, что некоторые из ранних литературных текстов, которые были опубликованы, были получены в других частях города.

Не менее двадцати одного различного слоя, представляющего отдельные периоды заселения, был отмечен американскими экскаваторами на различных уровнях внутри Ниппурских курганов, (1) самый ранний из них спускается на девственную почву примерно на двадцать футов ниже нынешнего уровня окружающей равнины. Отдаленная дата основания Ниппура как города и культового центра подтверждается тем фактом, что мостовая, проложенная Нарамсином во дворе юго-восточного храма, лежит на высоте тридцати футов над нетронутой землей, в то время как только тридцать шесть футов обломков представляют последующие тысячелетия оккупации вплоть до сасанидских и ранних арабских времен. В период еврейского пленения город все еще считался крупным торговым рынком и одним из самых священных хранилищ вавилонской религиозной традиции. Мы знаем, что неподалеку находился Тель-Абиб, резиденция одной из колоний еврейских изгнанников, поскольку она лежала "у реки Хебар" (2), которую мы можем отождествить с каналом Кабару в непосредственной близости от Ниппура. Именно "среди пленников у реки Хевар" жил и пророчествовал Иезекииль, и именно на берегах Хевара он увидел свое первое видение Херувимов.(3) Возможно, он и другие еврейские изгнанники смешались с пестрой толпой, которая когда-то заполняла улицы Ниппура, и они часто смотрели на огромную башню-храм, возвышавшуюся над плоскими крышами города. Мы знаем, что более позднее население самого Ниппура включало значительный еврейский элемент, поскольку в верхних слоях курганов обнаружены многочисленные глиняные чаши с магическими надписями на иврите, мандейском и сирийском языках; (4) и не менее интересным из найденных предметов была деревянная шкатулка еврейского писца с его пером и чернильницей, а также небольшой клочок рассыпающегося пергамента, исписанный несколькими еврейскими иероглифами.(5)

(1) См. Hilprecht, *Исследования в библейских землях*, стр. 289 и далее, 540 и далее; и Фишер, *Раскопки в Ниппуре*, Часть I (1905), стр. II (1906).

(2) Ezek. iii. 15.

(3) Иезекииль. i. 1, 3; iii. 23; и ср. x. 15, 20, 22 и xliii. 3.

(4) См. J. A. Montgomery, *Тексты арамейских заклинаний из Ниппура*, 1913

(5) Hilprecht, *Исследования*, стр. 555 и далее.

Из многих тысяч глиняных табличек с надписями, найденных в ходе экспедиций, некоторые хранились в Константинополе, в то время как другие были подарены султаном Абдул Хамидом археологам, которые перевезли их в Америку. С тех пор было опубликовано большое количество работ. Работа поневоле шла медленно, поскольку многие тексты оказались в крайне плохом состоянии сохранности. Так случилось, что большое количество коробок с таблетками до недавнего времени оставалось упакованными в запасниках Пенсильванского музея. Но при нынешнем энергичном директоре музея, докторе Г. Б. Гордоне, процесс систематизации и публикации массы литературных материалов был "ускорен". Штат квалифицированных рабочих был занят кропотливой работой по очистке разбитых табличек и соединению осколков вместе. В то же время была приветствована помощь нескольких ассириологов в дальнейшей работе по перебору и сортировке коллекций по мере их подготовки к изучению. Профессор Клей, профессор Бартон, доктор Лэнгдон, доктор Эдвард Чиера и доктор Арно Побель - все они принимали участие в этой работе. Но львиная доля выпала на долю последнего названного ученого, которому Университет Джона Хопкинса предоставил отпуск, чтобы получить временную работу в Музее Пенсильвании. Результат его трудов был опубликован Музеем в конце 1914 года. (1) Тексты, ставшие доступными таким образом для изучения, представляют очень разнообразный интерес. Большая часть из них являются грамматическими и представляют собой компиляции, сделанные семитскими писцами периода династии Хаммурапи для изучения древнешумерского языка. Содержащие, как и большинство из них, семитские толкования собранных шумерских слов и выражений, они оказывают нам такую же большую помощь в изучении шумерского языка, как и их составителям; в частности, они пролили много нового света на парадигмы указательных и личных местоимений, а также на шумерские глагольные формы. Но художественные тексты также включены в последние публикации.

(1) Побель, *Исторические тексты и исторические и грамматические тексты* (Университет Пенсильвании). Муз. Изд., Баб. Разд., т. IV, № 1 и т. V), Филадельфия, 1914.

Когда музей Пенсильвании отправил свою первую экспедицию, питались большие надежды на то, что в выбранном месте будет найден материал, представляющий интерес с библейской точки зрения. Город Ниппур, как мы видели, был одним из самых священных и древнейших религиозных центров страны, а Энлиль, его городской бог, возглавлял вавилонский пантеон. В таком месте казалось вероятным, что мы могли бы найти версии вавилонских легенд, которые были распространены на заре истории, до того, как на сцене появился город Вавилония и его семитские жители. Это ожидание оказалось небезосновательным, поскольку литературные тексты включают шумерскую версию Всемирного потопа и миф о Сотворении мира, на которые я ссылался в начале лекции. Другие тексты, представляющие почти такой же интерес, состоят из ранних, хотя и фрагментарных списков исторических и полумифических правителей. Они доказывают, что Беросс и более поздние вавилоняне опирались на материалы довольно раннего происхождения при составлении своих династий полумифических царей. В них мы получаем представление о более отдаленных эпохах, чем те, на которые до сих пор проливали свет раскопки в Вавилонии, и впервые мы обнаружили подлинную местную традицию раннего времени относительно колыбели вавилонской культуры. Прежде чем мы обратимся к самим шумерским легендам, сегодня будет полезно проследить в этой традиции постепенное превращение истории в легенду и миф, сравнивая в то же время картину древнего египтянина о его собственном отдаленном прошлом. Мы также выясним, проливает ли наш анализ какой-

либо новый свет на еврейские традиции, касающиеся древнейшей истории человечества и истоков цивилизации.

В последние годы при изучении как египетской, так и вавилонской хронологии наметилась тенденция сокращать самые ранние даты, которые раньше были в моде. Но в Египте, в то время как династии Манефона были обнаружены в разных местах, раскопки пролили свет на додинастические периоды, и теперь мы можем проследить историю культуры в долине Нила назад, в непрерывной последовательности, до ее стадии неолита. Совсем недавно, как я только что упомянул, была обнаружена свежая литературная запись об этих ранних додинастических периодах на фрагменте знаменитой Палермской стелы, нашего самого ценного памятника ранней египетской истории и хронологии. Египет представляет собой разительный контраст с Вавилонией по сравнительно небольшому количеству сохранившихся письменных свидетельств для реконструкции его истории. Мы могли бы пощадить большую часть ее религиозной литературы, хранящейся в бесконечных храмовых надписях и папирусах, если бы только могли обменять ее на некоторые царские летописи египетских фараонов. То, что исторические записи этого характера были составлены египетскими писцами и что они были столь же подробными и точными в своей информации, как и те, которые мы почерпнули из ассирийских источников, ясно из нескольких выдержек из "Анналов войн Тутмоса III", которые выгравированы на стенах храма в Карнаке.<sup>(1)</sup> Как и в Вавилонии и Ассирии, такие записи, должно быть, легли в основу кратких изложений хроник прошлой истории Египта. На Палермской стеле признается, что мы располагаем примитивной хроникой этого персонажа.

(1) См. Брестед, *Древние записи*, I, стр. 4, II, стр. 163 и далее.

Составленный еще во времена V династии, его исторический обзор доказывает, что с начала династической эпохи и далее ежегодно велся учет наиболее важных достижений правящего фараона. В этом фрагментарном, но бесценном произведении, в общих чертах описывающем большую часть истории Древнего царства, (1) уже давно были отмечены некоторые интересные параллели с вавилонским обычаем. Ранняя система летоисчисления, например, была одинаковой в обеих странах, каждому году присваивалось официальное название по главному событию, которое в нем происходило. И хотя в Вавилонии у нас все еще нет материала для отслеживания процесса, посредством которого этот громоздкий метод уступил место методу отсчета по годам правления, палермская стела демонстрирует, каким образом последняя система развивалась в Египте. Ибо события, по которым был назван год, постепенно стали сводиться к финансовой "нумерации" скота и земли. И когда эти события, которые поначалу происходили со сравнительно большими интервалами, стали ежегодными, пронумерованная последовательность их возникновения точно соответствовала годам правления короля. На стеле в течение династического периода каждому году правления отведено отдельное место или прямоугольник, (2) расположенный в горизонтальной последовательности под именем и титулами правящего короля.

(1) Указ. соч., I, стр. 57 и далее.

(2) Пробелы не являются строго прямоугольными, поскольку каждый разделен по вертикали от следующего египетским иероглифом, обозначающим "год".

Текст, выгравированный на обеих сторонах большой глыбы черного базальта, получил свое название из-за того факта, что известный до сих пор фрагмент хранился с 1877 года в музее Палермо. В настоящее время опубликовано пять других фрагментов текста, из которых один, несомненно, принадлежит тому же памятнику, что и фрагмент из Палермо, в то время как остальные могут представлять собой части одной или нескольких дубликатов этого знаменитого текста. Один из четырех каирских фрагментов (1) был найден копателем в себахе в Митрахине (Мемфис); остальные три, которые были приобретены у дилера, как говорят, прибыли из Миние, в то время как пятый фрагмент, находящийся в Университетском колледже, также, как говорят, прибыл из Верхнего Египта, (2) хотя он был приобретен профессором Петри во время пребывания в Мемфисе. Эти сообщения предполагают, что несколько дубликатов были выгравированы и установлены в разных египетских городах, и вполне возможно, что весь текст в конечном итоге может быть восстановлен. Выбор базальта для записей, очевидно, был продиктован желанием их сохранить, но это возымело обратный эффект, поскольку блоки из этого твердого и драгоценного камня были разрезаны и повторно использованы в более поздние времена. Самый большой и интересный из новых фрагментов, очевидно, использовался в качестве дверного подоконника, в результате чего его поверхность сильно потерлась, а части текста, к сожалению, почти не поддаются расшифровке. Мы увидим, что самый ранний раздел его записей имеет важное значение для наших знаний о додинастической истории Египта и о традициях того отдаленного периода, дошедших до нас из истории Манефона.

(1) See Gautier, *Le Musée Égyptien*, III (1915), pp. 29 ff., pl. xxiv ff., and Foucart, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, XII, ii (1916), pp. 161 ff.; and cf. Гардинер, *журналист. из Египта*. *Арх.*, III, стр. 143 и далее., и Петри, *Древний Египет*, 1916, Pt. III, стр. 114 и далее.

(2) Ср. Петри, указ. соч., стр. 115, 120.

Из фрагмента стелы, сохранившейся в Палермо, мы уже знали, что ее летопись восходит ко временам, выходящим за рамки I династии, в додинастические времена. Ибо часть верхней полосы надписи, которая там сохранилась, содержит девять имен царей Нижнего Египта или Дельты, которые, как предполагалось, должны были следовать за богами Манефона и предшествовать "Почитателям Гора", непосредственным предшественникам египетских династий.(1) Но о современных правителях Верхнего Египта мы до сих пор ничего не знали, поскольку предполагаемые царские имена, обнаруженные в Абидосе и отнесенные ко времени "Почитателей Гора", вероятно, вообще не являются царскими именами.(2) За возможным исключением двух очень архаичных сланцевых пластин, первые исторические памятники, найденные на юге, датируются не более ранним периодом, чем начало I династии. Самый крупный из каирских фрагментов теперь помогает нам заполнить этот пробел в наших знаниях.

(1) См. Брестед, *Anc. Rec.*, I, стр. 52, 57.

(2) Ср. Холл, *Древняя история Ближнего Востока*, стр. 99 и далее.

В верхней части нового фрагмента (1) мы встречаем ту же полосу прямоугольников, что и в Палермо, (2) но здесь их верхние части отколоты, и у основания каждого из них остается только очерченная фигура королевской особы, сидящей в той же позе, что и на палермском камне. Примечательным фактом в этих фигурах является то, что, за очевидным исключением третьей

фигуры справа, (3) каждая носит не Корону Севера, как в Палермо, а Корону Юга. Таким образом, мы имеем дело с царями Верхнего Египта, а не Дельты, и больше невозможно предполагать, что додинастические правители, изображенные на Палермской стеле, были ограничены правителями Нижнего Египта, что отражает северную традицию. Представлены правители обеих половин страны, и месье Готье показал, (4) исходя из данных на обратной стороне надписи, что короли Дельты были расположены на первоначальном камне раньше правителей юга, которые изображены на нашем новом фрагменте. Более того, теперь мы нашли определенное доказательство того, что эта полоса надписи относится к египетским правителям додинастического периода; поскольку на картуше царя, годы жизни которого перечислены во второй полосе сразу после царей юга, написано Атет, имя, которое мы можем с уверенностью отождествить с Атотом, вторым преемником Менеса, основателя I династии, которое уже приведено под формой Атет в Списке царей Абидоса.(5) Таким образом, совершенно очевидно, что первая полоса надписи относится к более ранним периодам до того, как две половины страны были объединены под властью единого правителя.

(1) Каир, № 1; см. Gautier, *Mus. Égypt.*, III, стр. xxiv и далее.

(2) На этой верхней полосе пробелы представляют собой настоящие прямоугольники, разделенные вертикальными линиями, а не иероглифом "год", как на нижних полосах; и каждый прямоугольник обозначен отдельным королем, а не годом правления короля, как на других полосах.

(3) Разница в короне, которую носит эта фигура, вероятно, является лишь кажущейся, а не преднамеренной; М. Фукар после тщательного изучения фрагмента приходит к выводу, что это связано с последующим повреждением или первоначальным дефектом камня; ср. *Бюллетень*, XII, ii, стр. 162.

(4) Указ. соч., стр. 32 и далее.

(5) В списке Манефона он соответствует {Kenkenos}, второму преемнику Менеса, согласно как Африкану, так и Евсевию, которые присваивают это имя. Атоти принадлежит только второму правителю династии, Тете из Абидосского списка. Форма Атотес сохранена Эратосфеном для обоих непосредственных преемников Менеса.

Хотя предание об этих отдаленных временах записано здесь на памятнике V династии, нет причин сомневаться в его общей точности или предполагать, что мы имеем дело с чисто мифологическими персонажами. Возможно, как предполагает месье Фукар, недостающие фрагменты текста могли перенести летопись через чисто мифические периоды к Птаху и Сотворению Мира. В этом случае мы должны были бы, как мы увидим, провести поразительную параллель с ранней шумерской традицией. Но в первых дошедших до нас фрагментах палермского текста мы уже находимся в сфере подлинной традиции. Сохранившиеся имена, по-видимому, принадлежат отдельным людям, а не мифологическим созданиям, и мы можем предположить, что их владельцы действительно существовали. Ибо, хотя письменность в то время еще не была изобретена, ее место, вероятно, заняла устная традиция. Мы знаем, что в настоящее время у некоторых африканских племен, не владеющих письменностью, есть должностные лица, на которых возложена обязанность сохранять племенные традиции, которые устно передают своим преемникам воспоминания о прошлых вождях и некоторые подробности событий, произошедших столетия назад.(1) Додинастические египтяне вполне могли использовать аналогичные средства для сохранения памяти о своей прошлой истории.

(1) М. Фукар иллюстрирует этот момент, приводя пример Бушонго, которые таким образом сохранили список не менее чем из ста двадцати одного из своих прошлых королей; *op. cit.*, стр. 182, и *ср. Tordey and Joyce, "Les Bushongos", in Annales du Musée du Congo Belge, sér. III, т. II, часть i (Брюссель, 1911).*

Более того, новый текст представляет собой новое доказательство общей точности Манефона, даже когда речь идет о традициях этой доисторической эпохи. На стеле нет четких указаний на то, что эти две группы додинастических царей были одновременными правителями Нижнего и Верхнего Египта соответственно; и поскольку в других списках для каждой эпохи указан один правитель, было высказано предположение, что мы должны рассматривать их как последовательных представителей законного царства.<sup>(1)</sup> Теперь Манефон, после своих династий богов и полубогов, утверждает, что тридцать мемфисских царей правили 1790 лет, а за ними последовали десять тинийских царей, чье правление охватывало период в 350 лет. Пренебрегая цифрами как явно ошибочными, мы вполне можем допустить, что греческий историк здесь ссылается на две наши династии до менитов. Но тот факт, что он должен рассматривать их как последовательно правящих, не исключает другой альтернативы. Современное соглашение о расположении строк правителей того времени в параллельных столбцах не было разработано в древности, и без какого-либо подобного метода различения правители того времени, перечисленные в списке, могут быть зарегистрированы только последовательно. Было бы естественно предположить, что до объединения Египта основателем I династии правители Севера и Юга были независимыми князьями, не обладавшими традициями единого трона, на котором могли бы основываться какие-либо претензии на гегемонию. Если предположить, что это было так, то их расположение в последовательном ряду не ввело бы в заблуждение их непосредственных преемников. Но, несомненно, со временем это привело бы к стиранию традиции их истинного ордена, которая даже в период правления Пятой династии, возможно, была полностью забыта. Таким образом, Манефон не внес бы никакой странной или новой путаницы; и это объяснение, конечно, было бы применимо к другим разделам его системы, где перечисляемые им династии кажутся слишком многочисленными для своего периода. Но его воспроизведение двух линий додинастических правителей, подтверждаемое в том виде, в каком оно есть сейчас, ранними свидетельствами палермского текста, только укрепляет нашу уверенность в общей точности его источников, и в то же время это очень эффективно иллюстрирует, каким образом возможные неточности, выведенные из независимых данных, могли возникнуть в довольно ранние времена.

(1) Фукар, лат. цит. по

В отличие от династий Манефона, династии Беросса сохранились настолько несовершенно, что никогда не легли в основу вавилонской хронологии.<sup>(1)</sup> Но и здесь, в хронологической схеме, имел место аналогичный процесс редукции. Было доказано, что некоторые династии, восстановленные из местных источников и когда-то считавшиеся последовательными, происходили одновременно; и археологические данные свидетельствовали о том, что некоторые из больших пробелов, столь свободно допускаемых в королевской последовательности, не имели права там находиться. В результате преемственность известных правителей была представлена в более правдивой перспективе, а те пробелы, которые оставались, были частично заполнены более поздними открытиями. Среди последних наиболее

важной находкой был ранний список королей, недавно опубликованный отцом Шайлем (2) и впоследствии приобретенный Британским музеем незадолго до войны. Это помогло нам заполнить пробел между знаменитым Саргоном Аккадским и более поздними династиями, но не вывело нас далеко за пределы времени самого Саргона. Наши археологические свидетельства также внезапно заканчиваются. Таким образом, самое раннее изображение шумеров, которое мы до сих пор получили, было изображением расы, использующей развитую систему письма и обладающей знаниями о металле. Короче говоря, мы обнаружили многочисленные остатки культуры бронзового века, но никаких следов предшествующих эпох развития, подобных тем, которые встречаются нам на ранних египетских стоянках. Напрашивался естественный вывод, что появление шумеров в долине Евфрата было внезапным и что они принесли свою высокоразвитую культуру с собой из какого-то региона Центральной или Южной Азии.

(1) Хотя свидетельства Геродота чрезвычайно ценны из-за подробностей, которые он сообщает о цивилизациях как Египта, так и Вавилонии, и особенно полны в случае с первыми, они имеют мало практической пользы для хронологии. В Египте его отчет о ранней истории запутан, и он едва ли пытается что-то сделать для Вавилонии. Вполне вероятно, что в подобных вопросах он иногда неправильно понимал своих информаторов, жрецов, чьи традиции были более точно воспроизведены более поздними местными писателями Манефоном и Бероссом. Подробное сравнение классических авторитетов применительно к обеим странам см. у Гриффита в книге Хогарта "*Авторитет и археология*", стр. 161 и далее.

(2) См. *Comptes rendus*, 1911 (октябрь), стр. 606 и далее., и *Rev. d'Assyr.*, IX (1912), стр. 69.

Недавно опубликованные документы Nirpur заставят нас изменить эту точку зрения. Списки ранних царей сами были составлены при династии Нисин в двадцатом втором веке до нашей эры, и они дают нам следы, возможно, десяти и, по крайней мере, восьми других "царств" до самой ранней династии из известных списков. (1) Одной из их новых особенностей является то, что в конце они содержат краткие сведения, в которых указывается, как часто тот или иной город или район пользовался привилегией быть резиденцией верховной власти в Вавилонии. Самые ранние из их разделов относятся к легендарному периоду, и хотя в сохранившейся третьей династии мы начинаем замечать признаки более прочной исторической традиции, большой разрыв, который затем происходит в тексте, в настоящее время перекрыт только названиями различных "царств", которые даются в кратком изложении; даже некоторые из них отсутствуют, а относительный порядок остальных не обеспечен. Но, несмотря на их несовершенную сохранность, эти документы представляют большую историческую ценность и послужат основой для будущих хронологических схем. Между тем мы можем приписать некоторым из более поздних династий титулы в полном согласии с шумерской традицией. Династия Ур-Энгура, например, предшествовавшая династии Нисина, становится, если угодно, Третьей династией Ура. Другой важный факт, который поражает нас после тщательного изучения найденных ранних царских имен, заключается в том, что, хотя два или три из них семитские, (2) подавляющее большинство имен, которые носили первые правители Киша, Эреха и Ура, столь же очевидно шумерского происхождения.

(1) См. Pöbel, *Исторические тексты*, стр. 73 и далее. и *Исторические и грамматические тексты*, стр. ii-iv, Nos. 2-5. Лучшее всего сохранился список № 2; № 3 и 4 представляют собой сравнительно небольшие фрагменты; а из № 5 впервые публикуется только аверс, содержание реверса было

обнародовано Хилпрехтом несколько лет назад (ср. *Математические, метрологические и хронологические таблички*, стр. 46 и далее, стр. 30, № 47). Фрагменты принадлежат к отдельным копиям шумерских династических записей, и так получилось, что сохранившиеся части их текста в некоторых местах охватывают один и тот же период и являются дубликатами друг друга.

(2) Ср., например, двух самых ранних царей Киша, Галумума и Зугагиба. Первое, вероятно, семито-вавилонское слово *kalutum*, "молодое животное, ягненок", последнее *zukaġibum*, "скорпион"; ср. Pöbel, *Hist. Тексты*, стр. 111. Появление этих имен указывает на проникновение семитов в Северную Вавилонию с незапамятных времен, чего мы, естественно, должны ожидать. Маловероятно, что в этом вопросе шумерская традиция просто отражала условия более позднего периода.

Ясно, что в местной традиции, распространенной среди самих шумеров до конца третьего тысячелетия, считалось, что их раса владела Вавилонией с незапамятных времен. Это, во всяком случае, доказывает, что их пришествие не было внезапным или сравнительно недавним, и это также наводит на мысль, что сама Вавилония была колыбелью их цивилизации. В сферу будущих археологических исследований войдет поиск недостающих династий и определение того, в каких пунктах списка исчезает их строго историческая основа. Некоторые, которые, к счастью, сохранились ближе к началу, носят на лице свой легендарный характер. Но для нашей цели они от этого ничуть не хуже.

В первых двух династиях, которые располагались в городах Киш и Эрех, мы видим богов, смешивающихся на земле с людьми. Таммуз, бог растительности, из-за ежегодной смерти которого Иезекииль видел плачущих женщин у Иерусалимского храма, является здесь земным монархом. Кажется, его описывают как "охотника" - фраза, которая напоминает о смерти Адониса в греческой мифологии. Согласно нашему шумерскому тексту, он правил в Эрехе сто лет.

Еще одна привлекательная вавилонская легенда - об Этане, прототипе Икара и герое самой ранней мечты человека о полете.<sup>(1)</sup> Цепляясь за крылья своего друга Орла, он увидел, как мир и окружающий его поток отступают под ним; и он пролетел через небесные врата только для того, чтобы упасть головой вниз обратно на землю. Здесь он должным образом внесен в список, где мы читаем, что "Этана, пастух, вознесшийся на небеса, покоривший все земли", правил в городе Киш в течение 635 лет.

(1) Египетская концепция умершего фараона, возносящегося на небеса в виде сокола и сливающегося с солнцем, которая впервые встречается в текстах пирамид (см. Гардинера в "*Сирийских этюдах*" Кумона, стр. 109 и далее), принадлежит к другому кругу идей. Но вполне возможно, что создание погребального орла, столь часто использовавшегося в римской Сирии при изображении апофеоза императора, было объединено с этанской традицией (ср. Cumont, *op. cit.*, стр. 37 и далее, 115).

Бог Лугаль-банда - еще один герой легенды. Когда сердца других богов изменили им, он в одиночку вернул Скрижали Судьбы, украденные богом-птицей Зу из дворца Энлиля. Здесь записано, что он правил в Эрехе 1200 лет.

Традиция уже говорила нам, что Эрех был родным городом Гильгамеша, героя национального эпоса, которому его предок Ут-напштим рассказал историю Потопа. Гильгамеш тоже есть в нашем списке, он был царем Эреха в течение 126 лет.

Здесь мы фактически восстановили традиции послепотопных царей. К сожалению, наш список не идет дальше этого, но вполне вероятно, что в своем первоначальном виде он представлял общее соответствие системе, сохранившейся у Беросса, в которой перечисляются десять допотопных царей, последним из которых был Ксисуфрос, герой Всемирного потопа. Действительно, для династического периода соответствие этих древнешумерских списков хронологической системе Беросса поразительно. Последний, согласно Синцеллу, дает 34 090 или 34 080 лет в качестве общей продолжительности исторического периода, не считая предшествующих ему мифических эпох, в то время как цифра, сохраненная Евсевием, составляет 33 091 год. (1) Составитель одного из наших новых списков, (2) написавший его примерно на 1900 лет раньше, считает, что династический период в его время длился 32 243 года. Конечно, все эти цифры мифические, и даже во времена шумерской династии Нисин существовали различные традиции относительно количества исторических и полумифических царей Вавилонии и продолжительности их правления. Ибо более ранний автор другого из наших списков, (3) отделенный от уже цитировавшегося интервалом всего в шестьдесят семь лет, дает 28 876 (4) лет в качестве общей продолжительности династий в его время. Но, несмотря на эти расхождения, общее сходство, представленное огромными цифрами в вариантах списка, с альтернативными фигурами Беросса, если мы не будем обращать внимания на его мифический период, поразительно. Они указывают на гораздо более тесное соответствие греческой традиции с традицией самих ранних шумеров, чем предполагалось ранее.

(1) Цифра 34 090 - это цифра, приведенная Синцеллом (изд. Диндорф, стр. 147); но это 34 080 в эквиваленте, который добавлен в "sars" и т. Д. Некоторые объясняют это расхождение намеренным пропуском единиц измерения во втором исчислении; другие сочли бы 34 080 правильной цифрой (ср. *Историю Баб.*, стр. 114 и далее). Чтение девяноста против восьмидесяти подтверждается 33 091 Евсевием (*Chron. lib. pri.*, изд. Schoene, col. 25).

(2) № 4.

(3) № 2.

(4) Цифры разбиты, но приведенное прочтение можно принять с некоторой уверенностью; см. Побель, *История. Инскр.*, стр. 103.

Дальнейшее доказательство этого соответствия можно увидеть в том факте, что новая шумерская версия истории о Всемирном потопе, которую я предлагаю обсудить во второй лекции, дает нам связный отчет о мировой истории вплоть до этого момента. Героем Всемирного потопа там является шумерский царь по имени Зиусуду, правящий в одном из недавно созданных городов Вавилонии и служащий в святилище своего бога-города. Ему постоянно присваивают царский титул, а основание вавилонского "царства" рассматривается как неотъемлемая часть Творения. Поэтому мы можем предположить, что в шумерской традиции, как и в Бероссе, существовал допотопный период. (1) И я думаю, что доктор Побель

прав, предполагая, что ниппурские копии династического списка начинаются с послепотопного периода.(2)

(1) Конечно, из этого не обязательно следует, что цифра, присвоенная шумерянами продолжительности допотопного или мифического периода, имела бы столь близкое сходство с цифрой Беросса, как мы уже отмечали в их оценках династического или исторического периода. Но нет необходимости предполагать, что огромная сумма в сто двадцать "sars" (432 000 лет) Беросса полностью является продуктом неовавилонских спекуляций; общая сумма в 432 000 объясняется как представляющая десять месяцев космического года, каждый месяц состоит из двенадцати "sars", то есть  $12 \times 3600 = 43\,200$  лет. Самим шумерам не составило труда представить себе двух своих династических правителей, правивших каждый в течение двух "нер" (1200 лет), и не исключено, что "sars" были распределены между еще более ранними правителями; цифры легко записать. О неравномерном распределении своих ста двадцати "сарс" Бероссом среди десяти своих допотопных царей см. Приложение II.

(2) Исключение допотопного периода из списка, возможно, можно объяснить предположением, что его составитель ограничил свои записи "царствами" и что предшествовавшие им мифические правители не образовывали "царства" в его понимании этого термина. В любом случае у нас есть четкое указание на то, что более ранний период был включен до появления настоящих "царств", или династий, в ассирийской копии списка, фрагмент которого хранится в Британском музее из библиотеки Ашшур-бани-пала в Ниневии; см. *Хронику. конц. Ранний вавилон. Цари* (Исследования по Ист. Хист., II ф.), Вып. I, стр. 182 и далее, том. II, стр. 48 и далее, 143 и далее. Там мы находим следы дополнительной колонки текста, предшествующей той, в которой было записано первое Царство Киш. Кажется почти несомненным, что эта дополнительная колонка была посвящена допотопным царям. Единственным альтернативным объяснением было бы то, что на ней были помещены краткие описания, которыми завершаются шумерские копии нашего списка. Но более поздние переписчики не так переставляют свой материал, и надлежащее место для кратких изложений находится в конце, а не в начале списка. В ассирийской копии династический список обновлен и относится к более позднему ассирийскому периоду. Ранее его составителю можно было приписать только включение традиций более ранних времен. Но соответствие сохранившегося небольшого фрагмента из его Второй колонки части Первой колонки ниппурских текстов (включая название "Энменнунна") доказывает, что ассирийский переписчик воспроизвел действительную копию шумерского документа.

Хотя профессор Бартон, с другой стороны, считает, что Династический список не имел отношения к Всемирному потопу, его предположение о том, что ранние имена, сохранившиеся в нем, возможно, были первоисточником допотопных правителей Беросса (1), все же может быть принято в измененной форме. Придя к такому выводу, он, возможно, находился под влиянием того, что мне кажется несомненным соответствием между одним из правителей в нашем списке и шестым допотопным королем Беросса. Я думаю, мало кто будет расположен оспаривать это уравнение

{Даонос поймон} = Этана, пастух.

В каждом списке сохраняется происхождение героя-пастуха, и соответствие имен очень близкое, Даонос просто переносит начальную гласную Этаны.(2) То, что Беросс перевел

послепотопного правителя в допотопную династию, вовсе не удивительно, учитывая отсутствие подробного соответствия между его более поздними династиями и теми, которые, как мы знаем, действительно занимали вавилонский трон. Более того, включение Вавилона в его список допотопных городов должно заставить нас усомниться в том, что все правители, которых он относит к своей самой ранней династии, обязательно сохраняют в своем списке их первоначальный порядок в шумерской традиции. Таким образом, мы можем с чистой совестью провести параллель между именами допотопных правителей Беросса и именами, сохранившимися в ранней части нашего династического списка, хотя в шумерских верованиях мы можем считать последние в равной степени послепотопными.

(1) См. Краткое заявление, которое он делает в ходе обзора томов доктора Побела в *Американском журнале семитских языков и литературы*, XXXI, апрель 1915 г., стр. 225. Он не сравнивает ни одно из имен, но обещает изучить сохранившиеся и сравнить список с Бероссом и с Бытием. iv и v. Возможно, профессор Бартон уже выполнил свое обещание продолжить обсуждение, возможно, в своей работе *"Археология и Библия"*, на публикацию которой я видел ссылку в другой связи (ср. *Журнал. Амер. Или. Соц.*, Vol. XXXVI, стр. 291); но мне пока не удалось ознакомиться с копией.

(2) Вариантная форма {Daos}, очевидно, является простым сокращением, и любое утверждение, что она, возможно, должна была более точно отражать исходную форму имени, следует игнорировать ввиду нашего нового уравнения.

Это размышление и уже полученный результат побуждают нас принять следующее дополнительное уравнение, к которому приводит повторное изучение списков:

{'Амменон} = Энменунна.

Здесь Амменон, четвертый из допотопных царей Беросса, представляет удивительно точную транскрипцию шумерского имени. *N* первого слога была ассимилирована со следующей согласной в соответствии с признанным законом благозвучия, и результирующее удвоение *m* точно сохранено в греческом. Точно такой же начальный компонент, *Энме*, встречается в имени Энмедуранки, которое носит мифический царь Сиппара, который долгое время считался оригиналом седьмого допотопного царя Беросса, {Эуэдорахоса}. (1) Там также была ассимилирована исходная *n*, но греческая форма не сохраняет удвоения *m* и указывает на его дальнейшее ослабление.

(1) Var. {Эуэдорехос}; вторая половина первоначального названия, Энмедуранки, более точно сохранена в *Эдоранче*, форме, данной армянским переводчиком Евсевия.

Я не собираюсь задерживать вас подробным обсуждением шумерских царских имен и их возможных греческих эквивалентов. Я просто укажу, что два предложенных уравнения, которые, я рискну предположить, мы можем считать установленными, переводят изучение мифологических персонажей Беросса на новый уровень. До сих пор не было предложено эквивалента для {Даоноса}; но {'Амменон} был уверенно объяснен как эквивалент предполагаемого вавилонского оригинала, Умману, букв. "Рабочий". Тот факт, что теперь мы должны были восстановить шумерский оригинал названия, который, как оказывается, не имеет никакой связи по форме или значению с ранее предложенным семитским эквивалентом, ставит под сомнение другие предложенные семитские уравнения. Возможно, {'Амелон} или

{Амилларос} в конце концов не окажутся эквивалентом ни Амелу, "Человека", ни {Амемпсиноса} эквивалента Амел-Сина. И то, и другое может найти свои истинные эквиваленты в некоторых отсутствующих царских именах, приведенных во главе шумерского династического списка. Там мы также можем временно искать {Алороса}, "первого царя", чье отождествление с Аруру, вавилонской богиней-матерью, никогда не казалось очень удачным предположением.(1) Остроумное предположение, (2) с другой стороны, о том, что его преемник {Алапарос} представляет собой неправильно скопированное {Адапарос}, греческий перевод имени Адапа, все еще может иметь силу ввиду присутствия Этаны в шумерских династических записях. Титул Ут-напшима, Хасисатра или Атрахасис, "Очень Мудрый", все еще, конечно, остается устоявшимся эквивалентом {Xisouthros}; но для {Otiartes} (? {Opartes}), возможно, может появиться соперник Убар-Туту, отца Ут-напшима. Новые идентификации, конечно, не устраняют старые, за исключением случая с Умману; но они открывают новую линию подхода и предоставляют новое поле для догадок.(3) Семитские и, возможно, сокращенные оригиналы все еще возможны для неопознанных мифических королей Беросса; но такие уравнивания внушат больше доверия, если мы сможем установить шумерские оригиналы для семитских изображений на основе нового материала, который уже имеется в наличии или который будет получен в будущем.

(1) Доктор Побель (*Hist Inscr.*, стр. 42, п. 1) высказывает интересное предположение, что {Алорос} может представлять сокращенную и искаженную форму имени Лал-ур-алимма, которое дошло до нас как имя раннего мифического царя Ниппура; см. Роулинсон, *W.A.I.*, IV, 60 (67), V, 47 и 44, и ср. *Sev. Tabl. от создания.*, Том. I, стр. 217, № 32574, Откр., л. 2 ф. Можно добавить, что страдания, с которыми последнее ассоциируется в традиции, возможно, таковы, что могли быть связаны с первым человеком-правителем мира; но предложенное уравнение, хотя и заманчивое из-за отдаленной параллели, которую оно, таким образом, проводило бы с судьбой Адама, в настоящее время вряд ли может быть принято ввиду возможности того, что может появиться более близкое уравнение с {Алоросом}.

(2) Хоммель, *Прок. Соч. Библ. Арх.*, Вып. XV (1893), стр. 243.

(3) См. Дальнейшее Приложение II.

Но пришло время мне зачитать вам выдержки из более ранних дошедших до нас частей шумерского династического списка, чтобы проиллюстрировать класс документов, с которыми мы имеем дело. Из них видно, что летопись не представляет собой табличный список имен, подобный хорошо известным царским спискам неовавилонского периода. Она составлена в форме краткой хроники и содержит в соответствии с установленными формулами продолжительность правления каждого короля и имя его отца в случаях прямого наследования по линии отца или брата. Короткие фразы также иногда добавляются или вставляются в предложение, относящееся к королю, чтобы указать на его скромное происхождение или достижения, которые прославили его имя в традиции. Заголовок Первой колонки текста отсутствует, и первое полностью сохранившееся царское имя - Галумум, девятый или десятый правитель самого раннего "королевства", или династии, Киша. Затем текст последовательно продолжается в течение нескольких строк:

Галумум правил девятьсот лет. Зугагиб правил восемьсот сорок лет. Арпи, сын человека из народа, правил семьсот двадцать лет. Этана, пастух, вознесшийся на небеса, покоривший все земли, правил шестьсот тридцать пять лет.(1) Пили, сын Этаны, правил четыреста десять лет. Энменунна правил шестьсот одиннадцать лет. Меламкиш, сын Энменунны, правил девятьсот лет. Барсалнунна, сын Энменунны, правил тысячу двести лет. Месза (. . .), сын Барсалнунны, правил (. . .) годы. (. . .), сын Барсалнунны, правил (. . .) годы.

(1) Возможно, 625 лет.

Затем в тексте возникает небольшой пробел, но мы знаем, что последние два представителя этой династии из двадцати трех королей, состоящих в родстве, правили девятьсот и шестьсот двадцать пять лет соответственно. Во Второй колонке текста, к счастью, также сохранились строки, повествующие о переходе первой гегемонии Киша к "Королевству Эанна", последнее получило свое название от знаменитого храма Ану и Иштар в старом городе Эрех. Текст продолжается:

Царство Киш перешло к Эанне.

В Эанне Мескингашер, сын бога Солнца, правил в качестве верховного жреца и царя триста двадцать пять лет. Мескингашер вошел в(1) (. . .) и поднялся на (. . .).

Энмеркар, сын Мескингашера, царя Эреха, который строил (. . .) с народом Эреха, (2) правил как царь четыреста двадцать лет.

Лугальбанда, пастух, правил тысячу двести лет.

Думузи(3), охотник(?), чей город был ... правил сто лет.

Гишбильгамец,(4) отцом которого был А,(5) верховный жрец Куллаба, правил сто двадцать шесть(6) лет.

(. . .) лугаль, сын Гишбильгамеца, правил (. . .) лет.

(1) Глагол может также подразумевать происхождение в.

(2) Фраза, по-видимому, была скопирована переписчиком не совсем точно. В нынешнем виде придаточное предложение гласит: "царь Эреха, который строил вместе с народом Эреха". Либо объект, управляемый глаголом, был опущен, и в этом случае мы могли бы восстановить какое-нибудь такое словосочетание, как "город"; или, возможно, путем небольшого переноса мы должны прочесть "царь, который построил Эрех с народом Эреха". В любом случае, первое здание города Эрех, в отличие от его древнего культового центра Эанны, по-видимому, зафиксировано здесь в традиции. Это первое упоминание об Эрехе в тексте; и отец Энмеркара был не только царем, но и верховным жрецом.

(3) то есть Таммуз.

(4) то есть Гильгамеш.

(5) Имя отца Гильгамеша довольно странно выражается единственным знаком вместо гласной *a* и, по-видимому, должно читаться как А. Поскольку в конце этой строки в тексте есть небольшой разрыв, д-р Побель вполне естественно предположил, что А было просто первым слогом имени, у которого отсутствовало окончание. Но теперь было показано, что полное название было А; см. Ферч, *Восток. Lit.-Zeit.*, Vol. XVIII, № 12 (декабрь 1915 г.), кол. 367 и далее. Это значение выводится из следующей записи в ассирийском пояснительном списке богов (*Суп. Тексты в брит. Музе.*, Стр. XXIV, стр. 25, стр. 29-31): "Бог А, который также приравнивается к богу Даббисагури (то есть "Писцу Ура"), является жрецом Куллаба; его жена - богиня Нингуесирка (то есть "Владычица края улицы)". А, жрец Куллаба и муж богини, явно следует отождествлять с А, жрецом Куллаба и отцом Гильгамеша, поскольку из Эпоса о Гильгамеше мы знаем, что матерью героя была богиня Нинсун. Независимо от того, был ли

Нингуесирка титулом Нинсун или представляет собой альтернативную традицию относительно происхождения Гильгамеша по материнской линии, у нас в любом случае есть подтверждение его происхождения от жреца и богини. Естественно, что впоследствии А было обожествлено. На момент написания нашего текста этого не было, поскольку имя написано без божественного определительного.

(6) Возможно, 186 лет.

Эта группа ранних царей Эреха представляет исключительный интерес. Помимо упоминания Гильгамеша и богов Таммуза и Лугальбанды, его запись о правлении Мескингашера, возможно, отсылает к одной из утраченных легенд Эреха. Подобно ему, Мелхиседек, который приходит к нам в главе Книги Бытия, отражающей смутные времена Первой династии Вавилона, (1) был не только царем, но и священником. (2) Традиция, по-видимому, приписывает сыну и преемнику Мескингашера, Энмеркару, строительство Эреха как города вокруг первого поселения Эанна, которое уже дало свое название "королевству". Если это так, шумерская традиция подтверждает предположение современных исследователей о том, что великие города Вавилонии возникли вокруг еще более древних культовых центров страны. У нас будет возможность вернуться к записанным здесь традициям, касающимся происхождения Мескингашера, основателя этой династии царей, и самого знаменитого ее представителя, Гильгамеша. Между тем мы можем отметить, что завершающие правители "Королевства Эанна" отсутствуют. Когда текст снова сохранился, мы читаем о переходе гегемонии от Эреха к Уру, а оттуда к Авану:

Власть Эреха (3) перешла к Уру.

В Уре Месаннипада стал царем и правил восемьдесят лет.

Мескиагунна, сын Месаннипада, правил тридцать лет.

Элу (...) правил двадцать пять лет.

Балу (...) правил тридцать шесть лет.

Четыре царя (таким образом) правили сто семьдесят один год.

Царство Ур перешло к Авану.

В Аване . . .

(1) Ср. *Историю Баба.*, стр. 159 и далее.

(2) Бытие xiv. 18.

(3) Восстановление Эреха здесь, на месте Эанна, основано на отсутствии последнего названия в резюме; после строительства Эреха Энмеркаром королевство, вероятно, считалось королевством Эреха.

С "Королевством Ур" мы, по-видимому, приближаемся к более прочной исторической традиции, поскольку правление его правителей исчисляется десятилетиями, а не сотнями лет. Но в кратком изложении, которое завершает основную копию нашего династического списка, мы находим, что царство Аван, хотя и состояло всего из трех правителей, просуществовало в общей

сложности триста пятьдесят шесть лет, что подразумевает, что мы еще не вышли из легендарного слоя. Поскольку недавно опубликованные исторические надписи из Ниппура доказывают, что Аван был важным божеством Элама во времена аккадской династии, (1) мы заключаем, что "Царство Аван" представляет в шумерской традиции первый случай, когда страна на некоторое время перешла под власть эламитов. В этом месте в тексте возникает большой пробел, и когда подробная династическая преемственность в Вавилонии снова подтверждается, мы определенно переходим из области мифов и легенд в область истории.(2)

(1) Поэбель, *История. Inscr.*, стр. 128.

(2) См. Далее, Приложение II.

Какой же новый свет эти старые шумерские записи проливают на еврейские традиции, касающиеся ранних эпох человечества? Я думаю, все согласятся с тем, что в некоторых из тех шумерских отрывков, которые я только что прочитал, есть что-то странно знакомое. Кажется, мы слышим в них слабый отзвук другого повествования, похожего на них, но не совсем такого же.

И всех дней, в течение которых жил Адам, было девятьсот тридцать лет; и он умер.

И жил Сиф сто пять лет и родил Еноша; и жил Сиф после рождения Еноша восемьсот семь лет и родил сыновей и дочерей; и всех дней Сифа было девятьсот двенадцать лет; и он умер.

... всех же дней Еноса было девятьсот пять лет; и он умер.

... и всех дней Кенана было девятьсот десять лет; и он умер. . . . и всех дней Малелеила было восемьсот девяносто пять лет: и он умер.

... всех же дней Иареда было девятьсот шестьдесят два года; и он умер.

... и всех дней Еноха было триста шестьдесят пять лет; и ходил Енох с Богом; и его не стало, ибо Бог взял его.

... всех же дней Мафусала было девятьсот шестьдесят девять лет; и он умер.

... и всех дней Ламеха было семьсот семьдесят семь лет; и он умер.

И было Ноем пятьсот лет; и родил Ной Симам, Хама и Иафета.

На протяжении всех этих отрывков из "книги поколений Адама" (1) девятьсот лет Галума (2), кажется, звучат почти как припев; а преклонный возраст Мафусаила, признанный символ долголетия, превзойден даже двумя шумерскими патриархами. Имена в двух списках не совпадают, (3) но в обоих мы движемся в одной и той же атмосфере и придерживаемся схожих взглядов. Хотя каждый список придерживается своих собственных установленных формул, в нем продолжительность человеческой жизни в ранние века мира оценивается во многом в том же гигантском масштабе, что и в другом. Наши шумерские записи не столь формальны по своей

структуре, как еврейское повествование, но короткие заметки, которые кое-где нарушают их жесткую монотонность, могут найти параллель в генеалогии каинитов из предыдущей главы книги Бытия.(4) Там градостроительство Каина, например, может совпадать с градостроительством Энмеркара; и хотя в наших новых записях, возможно, нет точных эквивалентов покровительству Джабала кочевой жизни или изобретению музыки и металлообработки, приписываемых Джубалу и Тубал-каину, они также вполне соответствуют духу шумерской и вавилонской традиций в их попытке изобразить зачатки цивилизации. Таким образом, Энмедуранки, прототип седьмого допотопного патриарха Беросса, традиционно почитался как первый представитель прорицания.(5) Именно в хронологической и общей обстановке, а не в еврейских именах и деталях, кажется, что эхо здесь доносится до нас из Шумера через Вавилон.

(1) Быт., ст. 1 и далее (P).

(2) Такая же продолжительность правления приписывается Меламкишу и одному, а возможно, и двум другим правителям этого первого шумерского "царства".

(3) Возможность вавилонского происхождения некоторых еврейских имен в этой генеалогии и ее каинитской параллели обсуждалась уже давно; и была затрачена значительная изобретательность для получения уравниваний между еврейскими именами и именами допотопных царей Беросса путем поиска общего значения для каждой предложенной пары. К сожалению, наше новое отождествление {'Амменона} с шумерским *Энменунной* лишает нас одной из лучших полученных параллелей, а именно. {'Амменон} = Баб. *умману*, "рабочий" || Каин, Кенан = "кузнец". Другая предложенная удовлетворительная пара - {'Амелон} = Баб. *амелу*, "человек" || Енош = "мужчина"; но сходство первого с *амелу* может оказаться случайным, учитывая возможность происхождения от совершенно иного шумерского оригинала. Возможно, придется столкнуться с альтернативой, заключающейся в том, что еврейские параллели с шумерскими и вавилонскими традициями здесь ограничены хронологической структурой и общим содержанием и не распространяются на еврейские переводы вавилонских имен. Можно добавить, что такое соответствие между личными именами в разных языках само по себе не очень существенно. Имя Зугагиба из Киша, например, совпадает с титулом, который носил один из первых царей I династии Египта Нармер, чьи резные сланцевые пластины были найдены в Кираконполисе; он тоже был известен как "Скорпион".

(4) Быт. iv. 17 и последующие (J).

(5) Можно отметить, что рассказ о происхождении гадания включен в его описание потомков Ноя автором "Библейских древностей" Филоном, продуктом той же школы, что и Четвертая книга Ездры и Апокалипсис Баруха; см. Джеймс, *Библейские древности Филона*, стр. 86.

Я могу добавить, что новые шумерские летописи проводят параллель с обстоятельствами, предшествовавшими рождению нефилимов в начале шестой главы книги Бытия.(1) Ибо в них также великая доблесть или отличие приписывается потомству человеческого и божественного союзов. Мы уже отмечали, что, согласно традициям, отраженным в записях, шумеры оглядывались назад, на то время, когда боги жили на земле вместе с людьми, и мы видели таких божеств, как Таммуз и Лугальбанда, фигурировавших в качестве правителей городов в династической последовательности. Как и в более поздние периоды, их именам здесь предшествует определительный для обозначения божественности. Но еще более важным является тот факт, что мы читаем о двух шумерских героях, также правителях городов, которые

были божественны со стороны отца или матери, но не с обеих сторон. Мескингашер внесен в список как "сын бога Солнца" (2), и божественное происхождение по материнской линии не зафиксировано. С другой стороны, человеческий отец Гильгамеша описывается как верховный жрец Куллаба, и мы знаем из других источников, что его матерью была богиня Нинсун.(3) То, что это не причудливая интерпретация, доказывается отрывком из самого Эпоса о Гильгамеше, (4) в котором его герой описывается как на две трети бог и на одну треть человек. Мы снова оказываемся в том же слое традиции, с которым мы так хорошо знакомы по еврейским повествованиям.

(1) Бытие vi. 1-4 (J).

(2) Эта фраза напоминает знакомое египетское царское звание "сын Солнца", и возможно, что мы можем связать с этой же идеей включение имени матери и пропуск имени отца на палермской стеле в записи о фараонах ранней династии. Это предположение не исключает возможности преобладания матрилинейных (и, возможно, первоначально также матрилокальных и матрипотестальных) отношений среди первых жителей Египта. Действительно, раннее существование той или иной формы материнского права могло породить традицию солнечного происхождения главы государства и, несомненно, способствовало бы ее распространению.

(3) Побель, *История. Inscr.*, стр. 124 f.

(4) Таблица I, кол. ii, л. 1; и ср. Таблица IX, Кол. ii. l. 16.

Какой же свет тогда наш новый материал проливает на традиционные истоки цивилизации? Мы видели, что в Египте новый фрагмент Палермской стелы замечательным образом подтвердил традицию додинастического периода, которая была включена Манефоном в его историю. Давно признано, что в Вавилонии источники Беросса, должно быть, были преломлены политической атмосферой этой страны в течение предшествующих девятнадцати столетий. Этот вывод подтверждается нашими новыми материалами; но если должным образом учесть возникающее в результате нарушение зрения, шумерское происхождение остальной части его свидетельств заметно подтверждается. Двое из его десяти допотопных царей возвращаются к своим шумерским прототипам, и мы увидим, что два из трех его допотопных городов находят свое место среди пяти первобытных шумерских верований. Ясно, что в Вавилонии, как и в Египте, местные традиции начала истории, бытовавшие в эллинистический период, были созданы по образцу очень ранних традиций. Обе страны были очагами древних цивилизаций, и естественно, что каждая создавала свою картину зарождения на своей собственной земле и приукрашивала ее местным колоритом.

Это дань исторической точности еврейской традиции - признать, что она никогда не представляла Палестину как колыбель человеческой расы. Он смотрел скорее на Восток, чем на Юг, как свидетельство древнейшей истории человека и первых успехов в искусстве жизни. И именно на Востоке, на земле Вавилонии, мы можем на законных основаниях искать материал для проверки источников этой традиционной веры.

Новые параллели, которые я сегодня попытался провести между некоторыми еврейскими традициями, сохранившимися в Быт. iv-vi, и традициями ранних шумеров, представленными в их большом династическом списке, носят по существу общий характер и не применимы к деталям повествования или именам собственным. Если бы они стояли особняком, нам все равно пришлось бы рассмотреть, являются ли они таковыми, чтобы предполагать культурное

влияние или независимое происхождение. Но, к счастью, они не исчерпывают свидетельств, которые мы недавно обнаружили на месте раскопок в Ниппуре, и мы отложим формулирование наших выводов в отношении них до тех пор, пока не будет обследовано все поле. С библейской точки зрения, безусловно, самым ценным из наших новых документов является тот, который включает шумерскую версию истории о Всемирном потопе. Мы увидим, что в нем представлена вариативная и более примитивная картина этой великой катастрофы, чем в вавилонской и еврейской версиях. И что представляет еще больший интерес, она связывает повествование о Потопе с повествованием о Сотворении Мира и дает краткий, но промежуточный отчет о допотопном периоде. Как же тогда нам объяснить это поразительное литературное сходство со структурой повествования в книге Бытия, сходство, которого совершенно нет в вавилонских версиях? Но эту проблему мы должны отложить до следующей лекции.

## ЛЕКЦИЯ II — РАССКАЗЫ О ВСЕМИРНОМ ПОТОПЕ И НОВАЯ ШУМЕРСКАЯ ВЕРСИЯ

В первой лекции мы увидели, как недавние открытия как в Вавилонии, так и в Египте пролили свет на периоды, считающиеся доисторическими, и как недавно мы восстановили традиции, касающиеся очень ранних правителей как в долине Нила, так и вдоль нижнего течения Евфрата. Основываясь на последнем открытии, мы отметили возможность того, что будущие раскопки в Вавилонии выявят этапы примитивной культуры, подобные тем, которые мы уже обнаружили на египетской земле. Между тем документы из Ниппура показали нам, что сами ранние шумеры думали о своем происхождении, и мы проследили в их традиции постепенное смешение истории с легендами и мифами. Мы видели, что новый Династический список возвращает нас в легендарной последовательности, по крайней мере, к началу послепотопного периода. Теперь один из недавно опубликованных литературных текстов восполняет этот пробел, поскольку дает нам шумерский рассказ об истории мира от Сотворения мира до Всемирного потопы, примерно с этого момента, как мы видели, дошедшие до нас части династического списка продолжают повествование. Я предлагаю посвятить свою сегодняшнюю лекцию этой ранней версии Всемирного потопы и влиянию ее открытия на некоторые современные теории.

Вавилонский рассказ о Всемирном потопе, который был обнаружен Джорджем Смитом в 1872 году на табличках из Королевской библиотеки в Ниневии, как вы знаете, включен в длинный эпос из двенадцати книг, повествующий о приключениях древневавилонского героя Гильгамеша. Ближе к концу этой сложной истории Гильгамеш, желая бессмертия, пересекает Воды Смерти, чтобы выпросить тайну у своего предка Утнапиштира, который в прошлом избежал Всемирного потопы и получил бессмертие от богов. Одиннадцатая табличка, или Книга, эпоса содержит рассказ о Всемирном потопе, который Утнапиштим рассказал своему родственнику Гильгамешу. Тесное соответствие этой вавилонской истории тому, что содержится в Книге Бытия, признано всеми, и не нужно нас задерживать. Вы, наверное,

помните, что в некоторых отрывках рассказы сводятся даже к мельчайшим деталям, таким, например, как устройство отправки птиц для проверки уровня воды. Это правда, что в вавилонской версии голубь, ласточка и ворон отправляются в таком порядке, а не трижды ворон и голубка. Но такие незначительные расхождения только подчеркивают общее сходство повествований.

При любом сравнении обычно признается, что в еврейском повествовании были объединены два рассказа. Я хотел бы отметить, что это предположение может быть сделано любым человеком, каковы бы ни были его взгляды относительно текстологических проблем еврейской Библии и традиционного авторства Пятикнижия. И для нашей цели на данный момент несущественно, отождествляем ли мы составителя этих еврейских повествований с самим Моисеем или с каким-то более поздним еврейским историком, чье имя до нас не дошло. Кем бы он ни был, он скрупулезно сохранил два своих текста и, даже если они расходятся, передал каждый таким, каким нашел. Благодаря этому факту, любой, внимательно изучив повествование, может самостоятельно разделить две версии. Он обнаружит, что каждая из них представляет собой последовательную историю. Один из них кажется более простым и примитивным, чем другой, и я буду называть их более ранней и более поздней версиями на иврите.<sup>(1)</sup> Вавилонский текст "Эпоса о Гильгамеше" содержит несколько особенностей каждой из еврейских версий, хотя моменты сходства более подробно описаны в более ранней из двух.

(1) В сводном отчете в Быт. vi. 5-ix. 17, если следующие отрывки отметить на полях или подчеркнуть, а затем прочитать последовательно, то будет видно, что они дают последовательный и почти полный отчет о Потопе: Быт. vi. 9-22; vii. 6, 11, 13-16 (вплоть до "как Бог повелел ему"), 17 (до "на земле"), 18-21, 24; viii. 1, 2 (до "были остановлены"), 3 (от "и после") -5, 13 (до "с земли"), 14-19; и ix. 1-17. Отмеченные отрывки представляют собой "более позднюю версию на иврите". Если затем прочитать остальные отрывки последовательно, то станет ясно, что они дают другую версию тех же событий, хотя и не столь полно сохранившуюся, как другие; эти отрывки по существу представляют "более раннюю версию на иврите". В комментариях к тексту на иврите они, конечно, обычно обозначаются удобными символами J и P, представляющими соответственно более раннюю и более позднюю версии. Для получения дополнительной информации см. Любой из современных комментариев к Книге Бытия, например, Драйвер, *Книга Бытия*, стр. 85 и далее; Скиннер, *Бытие*, стр. 147 и далее; Райл, *Бытие*, стр. 96 и далее.

Таблички из Королевской библиотеки в Ниневии с надписью "Эпос о Гильгамеше" датируются не ранее седьмого века до нашей эры, но археологические свидетельства давно показали, что сами традиции были актуальны во все периоды истории Вавилонии; ибо Гильгамеш и его друг-получеловек Энкиду были любимыми сюжетами для гравировщика печатей, жил ли он во времена шумера или при ахеменидских царях Персии. Кроме того, вот уже несколько лет мы располагаем двумя ранними фрагментами повествования о Всемирном потопе, доказывающими, что эта история была известна семитским жителям страны во времена правления династии Хаммурапи.<sup>(1)</sup> Недавно обнаруженный нами текст из Ниппура также был написан примерно в тот же период, вероятно, до 2100 года до н.э. Но само сочинение, за исключением таблички, на которой оно начертано, должно быть, датируется гораздо более ранним периодом. Ибо вместо того, чтобы быть составленным на семито-вавилонском, текст написан на шумерском, языке самых ранних известных жителей Вавилонии, которых в конечном итоге вытеснили семиты. Этот народ, как теперь признано, был основоположником

вавилонской цивилизации, и в первой лекции мы видели, что, согласно их собственным традициям, они населяли эту страну с незапамятных времен.

(1) Более ранний из двух фрагментов датирован одиннадцатым годом правления Аммизадуги, десятого царя династии Хаммурапи, то есть 1967 годом до н.э.; он был опубликован Scheil, *Recueil de travaux*, Vol. XX, стр. 55 и далее. Здесь история Потопа не является частью эпоса о Гильгамеше, но изложена во второй табличке другого произведения; ее герой носит имя Атрахасис, как и в варианте "Потопа" из библиотеки Ниневии. Другой, меньший фрагмент, который должен быть датирован по его рукописи, был опубликован Хилпрехтом (*Вавилонская экспедиция*, серия D, том. V, часть 1, стр. 33 и далее), который относил его примерно к тому же периоду; но, вероятно, оно датируется значительно более поздней датой. Наиболее удобными переводами легенд, которые были известны до публикации ниппурских текстов, являются переводы, данные Роджерсом в "*Клинописных параллелях Ветхому Завету*" (Оксфорд, 1912) и Дорме в "*Выборе религиозных текстов*" Ассири-вавилонян (Париж, 1907).

Семиты как правящая раса появились позже, хотя появление семитских имен в шумерском династическом списке предполагает очень раннее проникновение из Аравии. После долгой борьбы иммигрантам удалось доминировать над оседлой расой; и в процессе они, в свою очередь, стали цивилизованными. Они выучили и переняли клинопись, они переняли шумерскую литературу. К концу третьего тысячелетия, когда была написана наша табличка, шумеры как раса почти прекратили свое существование. Они были поглощены семитским населением, и их язык больше не был общим языком страны. Но их древняя литература и священные тексты были тщательно сохранены и продолжали изучаться семитскими жрецами и книжниками. Таким образом, тот факт, что табличка написана на древнешумерском языке, доказывает, что история, которую она рассказывает, дошла из гораздо более раннего периода. На этот вывод не влияют определенные небольшие различия в идиоме, которые представляет его язык по сравнению с шумерскими надписями на зданиях. Это естественно произошло бы в процессе передачи, особенно в тексте, который, как мы увидим, использовался для практических целей после того, как был подвергнут процессу сокращения, чтобы приспособить его к новым условиям.

Когда мы обратимся к самому тексту, станет очевидно, что сюжет тоже очень примитивен. Но прежде чем сделать это, мы выясним, может ли эта очень ранняя версия пролить какой-либо свет на происхождение историй о Потопе, которые часто встречаются в других частях света. Наше исследование будет представлять интерес помимо самого вопроса, поскольку оно проиллюстрирует взгляды двух различных школ среди исследователей первобытной литературы и традиций. Согласно одной из этих точек зрения, в ее самой крайней форме сказки, которые рассказывает ранний или первобытный человек о своих богах и происхождении мира, который он видит вокруг себя, никогда не следует рассматривать как простые истории, а следует последовательно интерпретировать как символизирующие природные явления. Конечно, совершенно очевидно, что как в Египте, так и в Вавилонии мифология в более поздние периоды получила сильную астрологическую окраску; и столь же ясно, что некоторые легенды берут свое начало из мифов о природе. Но теория в руках ее более восторженных приверженцев идет дальше этого. Для них полное отсутствие астрологической окраски не является препятствием для астрологической интерпретации; и там, где такая окраска действительно имеет место, возможность более поздних приукрашиваний не

учитывается, и это рассматривается без дополнительных доказательств как основа, на которой покоится первоначальная история. Одна из таких интерпретаций повествования о Потопе в Вавилонии, которой особенно отдают предпочтение современные немецкие авторы, рассматривает его как отражение прохождения Солнца через часть эклиптики.

Предполагается, что первобытные вавилоняне знали, что с течением веков весеннее равноденствие должно проходить через южную, или водную, область зодиака. В их системе это означало погружение всей вселенной в воду, и миф о Всемирном потопе должен был символизировать безопасное прохождение весеннего бога Солнца через эту часть эклиптики. Но нам нет необходимости тратить время на обсуждение этой точки зрения, поскольку лежащая в ее основе концепция, несомненно, является довольно поздним развитием вавилонской астрологии.

Более привлекательной является более простая астрологическая теория о том, что путешествие любого героя Всемирного потопы в своей лодке или ковчеге представляет собой ежедневное путешествие бога Солнца через небесный океан, концепция, которая так часто представлена в египетской скульптуре и живописи. Сторонники этой теории обычно предполагали, что представление о Солнце как о "боге в лодке" было распространено среди примитивных рас и что это могло бы объяснить широкое распространение историй о Всемирном потопе среди рассеянных по миру рас. Но эта точка зрения недавно претерпела некоторые изменения в соответствии с общей тенденцией других направлений исследований. В последние годы среди археологов наблюдается повышенная готовность признавать свидетельства контактов между великими цивилизациями древности. Это было особенно актуально в районе Восточного Средиземноморья; но также обсуждалась возможность раннего использования сухопутных маршрутов, идущих с Ближнего Востока в Центральную и Южную Азию. За открытием в китайском Туркестане, к востоку от Каспия, доисторической культуры, напоминающей культуру Элама, последовала находка аналогичных останков сэром Аурелом Штайном в ходе путешествия, из которого он недавно вернулся.<sup>(1)</sup> Они были обнаружены в старом бассейне реки Гильменд в Персидском Сейстане, где они были обнажены в результате ветровой эрозии. Но еще более интересным и стимулирующим к дальнейшим исследованиям в этом регионе является еще одно из его прошлогодних открытий, также сделанное недалеко от афганской границы. В двух местах в дельте Гильменда, значительно выше уровня затопления, он наткнулся на фрагменты керамики с надписями на раннеарамейском языке,<sup>(2)</sup> хотя, по понятным причинам, он оставил их вместе со всеми другими своими коллекциями в Индии. Эта неожиданная находка, между прочим, предполагает для нашей проблемы возможности широкой передачи в сравнительно ранние времена.

(1) См. его "Экспедицию в Центральную Азию" в *"Географическом журнале"*, том. XLVII (январь-июнь 1916 г.), стр. 358 и далее.

(2) Указ. соч., стр. 363.

Тенденция к синтезу среди археологов нашла отражение в антропологических исследованиях, которые начали подвергать сомнению отдельное происхождение не только более полезных видов искусства и ремесел, но и многих примитивных обычаев и верований. Высказывается предположение, что слишком большое внимание уделялось окружающей среде; и, хотя охотно признается, что сходные потребности и опыт могли в некоторых случаях привести к сходным

приемам и объяснениям, утверждается, что человек - животное, умеющее подражать, и что изобретательский гений встречается далеко не часто.(1) Следовательно, широкое распространение многих верований и практик, которые раньше обычно объяснялись сходной и независимой работой человеческого разума в сходных условиях, теперь часто предварительно регистрируется как свидетельство миграционного движения или культурного дрейфа. Недавно была проделана большая работа по составлению таблиц распространения многих обычаев и верований, с тем чтобы установить линии их распространения. Исследователи все еще находятся на стадии сбора данных, и вряд ли нужно говорить, что объяснительные теории все еще следует рассматривать как чисто предварительные. На собраниях Британской ассоциации в течение последних нескольких лет самые оживленные дискуссии в Антропологической секции, несомненно, были сосредоточены вокруг этой темы. В этой области есть несколько работ, но наиболее всеобъемлющая из пока что выдвинутых теорий касается нас, поскольку она вдохнула новую жизнь в старую солнечную интерпретацию истории о Потопе.

(1) См., например, Marett, *Anthropology* (2-е изд., 1914), глава iv, "Окружающая среда", стр. 122 и далее; а о более ранних тенденциях, особенно в сфере мифологической экзегезы, см. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, т. IV (1912), стр. 1 и далее.

В такой стране, как Египет, где дождей бывает мало, а небо всегда чистое, солнце в своем великолепии с самого раннего периода доминировало в национальном сознании. По мере расширения контактов в долине Нила центры солнцепоклонничества перестали быть просто местными, и политический подъем города определял судьбу его культа. Начиная с протодинастического периода, "Царь двух земель" носил титул "Гор" как прямой потомок великого бога Солнца Эдфу, и возвышение Ра в V династии через жрецов Гелиополиса было подтверждено в солярной теологии Среднего царства. Таким образом, другие божества приобрели солярный характер как формы Ра. Амон, местный бог Фив, становится Амон-Ра с политическим подъемом своего города, и даже старый бог-крокодил Себек воспаряет в небо как Себек-Ра. Единственным другим движением в религии древнего Египта, сравнимым по важности с этим солнечным развитием, был популярный культ Осириса как Бога Мертвых, и с этим официальной религии пришлось смириться. Гор возрождается как посмертный сын Осириса, и Ра радуется его обиталище во время своего ночного путешествия по Подземному миру. Теория, которой мы занимаемся, предполагает, что эта доминирующая черта египетской религии вышла вместе с другими элементами культуры за пределы долины Нила и повлияла на практику и верования далеких рас.

Это предположение постепенно разрабатывалось его автором, профессором Эллиотом Смитом, который уделял много внимания анатомическому изучению египетской мумификации. Начав с изучения мегалитических сооружений и поклонения солнцу, (1) впоследствии он вывел из свидетельств общего распространения существование культурного комплекса, включающего в дополнение к этим двум элементам разнообразные практики нанесения татуировок, обрезания, прокалывания ушей, этот причудливый обычай, известный как куваде, деформирование головы, а также распространенность культов змей, мифов об окаменении и Всемирном потопе и, наконец, мумификации. Последний ингредиент был добавлен после того, как исследование папуасских мумий выявило их явное сходство в деталях с египетскими мумиями XXIST династии. В результате он предполагает существование раннего культурного движения, для которого было придумано описательное название "гелиолит".(2) Начиная с

Египта в качестве своего центра, одно из основных направлений его продвижения, как говорят, пролегалo через Сирию и Месопотамию, а оттуда вдоль побережья Азии на Дальний Восток. Метод распространения и предполагаемая роль финикийцев уже подвергались достаточной критике. Но в измененном виде теория нашла значительную поддержку, особенно среди этнологов, интересующихся Индонезией. Я не предлагаю подробно рассматривать доказательства за или против этого. Достаточно будет отметить, что история о Всемирном потопе и ее предполагаемое египетское происхождение в поклонении Солнцу составляют одну из заметных нитей в ее составе.

(1) Ср. Эллиот Смит, *"Древние египтяне"*, 1911.

(2) См., в частности, его монографию "О значении географического распространения практики мумификации" в *"Воспоминаниях Манчестерского литературного и философского общества"*, 1915.

Одним из слабых мест этого конкретного направления является то, что у самих египтян не было преданий о Всемирном потопе. Действительно, ежегодное разливание Нила не таково, чтобы породить легенду о разрушении мира; и в этом отношении оно представляет собой разительный контраст с Тигром и Евфратом. Представление древнего египтянина о своей собственной тихой реке отражено в форме, которую он придал богу Нила, поскольку Хапи представлен не как свирепый воин или чудовище. Ему дарят женскую грудь в знак его плодovitости. Ближайшей египетской параллелью истории о Всемирном потопе является "Легенда об уничтожении человечества", которая выгравирована на стенах камеры в гробнице Сети I. (1) Покойный сэр Гастон Масперо действительно назвал это "мифом о сухом потопе", но его парадокс был призван подчеркнуть разницу в той же степени, что и представленный параллелизм. Это правда, что в египетском мифе бог Солнца убивает людей из-за их нечестия, и в конце концов он прощает выживших. Таким образом, повествование обнаруживает несомненный параллелизм с вавилонскими и еврейскими историями в том, что касается попытки уничтожения человечества оскорбленным богом, но на этом сходство заканчивается. Ибо вода не имеет никакого отношения к гибели человека, и, таким образом, в истории о Потопе отсутствует существенный элемент. (2) С другой стороны, наш новый шумерский документ содержит, безусловно, самый ранний из найденных примеров подлинного рассказа о потопе; таким образом, мы можем случайно использовать его для проверки этой теории египетского влияния, а также для выяснения, дает ли он какие-либо положительные свидетельства о происхождении историй о потопе в целом.

(1) Впервые опубликовано месье Навиллем, *Trans. Soc. Библия. Свод.*, IV (1874), стр. 1 и далее. Миф удобнее всего изучать в издании доктора Баджа *"Египетская литература"*, том. I, "Легенды о богах" (1912), стр. 14 и далее, где иероглифический текст и перевод напечатаны на противоположных страницах; ср. Резюме, цит. по, стр. xxiii и далее, где также цитируется основная литература. См. также его *"Боги египтян"*, том. I, глава. xii, стр. 388 и далее.

(2) Можно кратко указать на несомненные моменты сходства, а также на столь же поразительные моменты расхождения, представленные египетским мифом при сравнении с вавилонскими и еврейскими историями о Всемирном потопе. Нечестие людей, жалующихся на эпоху Ра, находит параллель в порочности человека на земле (J) и растлении всякой плоти (P) в еврейских версиях.

Призыв Ра великих гелиополитских космических богов на совет, включая его персонифицированное Око, первобытную пару Шу и Тефнут, бога земли Кеба и его супругу Нут, богиню неба, и Ну, первобытного бога воды и первоначально мужского двойника Нут, параллелен *пухур илани*, или "собранию богов", в вавилонской версии (см. Гильг. Епис. XI. I. 120 и далее, и ср. II. 10 и далее); и они встречаются в "Великом Доме", или Храме Солнца в Гелиополисе, как вавилонские боги договариваются в Шуруппаке. Египетские, вавилонские и древнееврейские повествования сходятся в божественной решимости уничтожить человечество и в конечном выживании человека. Но конец египетской истории переходит в другую сферу. Убийство людей Оком Ра в образе богини Хатхор, которая ночью бродит по их крови, наводит на мысль об Африке; точно так же она пьет мужскую кровь, смешанную с наркотической мандрагорой и семью тысячами сосудов пива, в результате чего из-за опьянения она перестала убивать. Последняя часть повествования напрямую связана с культовым ритуалом и распитием пива на праздниках Хатхор и Ра; но уничтожение людей путем резни вместо утопления, по-видимому, относится к первоначальному мифу. Действительно, единственный намек на историю о Потопе наводит на мысль присутствие Ну, первобытного бога воды, на совете у Ра, и это можно объяснить другими причинами. В любом случае моменты сходства, представленные более ранней частью египетского мифа с семитскими историями о потопе, носят общий характер, не детализированы; и хотя они, возможно, могут быть вызваны размышлениями из Азии, они не таковы, чтобы предполагать египетское происхождение мифов о потопе.

Табличка, на которой начертана наша новая версия Всемирного потопы, была раскопана в Ниппуре во время третьей вавилонской экспедиции, отправленной Пенсильванским университетом; но только летом 1912 года ее содержимое было идентифицировано, когда были собраны и сведены воедино несколько фрагментов, из которых она состояла. Это большой документ, содержащий шесть столбцов текста, по три с каждой стороны; но, к сожалению, восстановлена только нижняя половина, так что в тексте имеются значительные пробелы.<sup>(1)</sup> Острые края сломанной поверхности, однако, предполагают, что она была повреждена после извлечения из почвы, и остается возможность, что некоторые из пропавших фрагментов все же могут быть найдены либо в Пенсильвании, либо в музее в Константинополе. Поскольку он не датирован, его возраст должен определяться главным образом характером написанного на нем почерка. Внимательное изучение письменности позволяет предположить, что она вряд ли могла быть начертана во времена касситской династии, поскольку два или три знака имеют более архаичные формы, чем встречаются на каких-либо табличках того периода; (2) и такие лингвистические искажения, которые были отмечены в ее тексте, вполне могут быть объяснены процессом упадка, который, должно быть, уже повлиял на шумерский язык во времена позднейших царей Низина. Более того, табличка имеет близкое сходство с одной из недавно опубликованных копий шумерского династического списка из Ниппура; (3) поскольку обе имеют одинаковую форму и сделаны из одинаковой красновато-коричневой глины, и на обеих видны одни и те же особенности письма. Две таблички, по-видимому, действительно были написаны одной и той же рукой, и поскольку эта копия Династического списка, вероятно, была составлена до второй половины правления Первой вавилонской династии, мы можем назначить ту же приблизительную дату написания нашего текста. Это, конечно, лишь устанавливает нижний предел возраста мифа, который он закрепляет.

(1) Ширина планшета составляет 5 5/8 дюйма, а первоначально он составлял около 7 дюймов. по длине сверху донизу; но сохранилось только около трети его испещренной надписями поверхности.

(2) Ср. Поэбель, *История. Тексты*, стр. 66 и далее.

(3) № 5.

То, что композиция выполнена в форме стихотворения, видно с первого взгляда по внешнему виду таблички, разделение многих строк и пробелы, часто оставляемые между группами знаков, обусловлены ритмичным характером текста. Стиль стихотворения может быть простым и отрывистым, но в нем проявляется знакомая черта как семито-вавилонской, так и еврейской поэзии, заключающаяся в постоянном использовании частичного повторения или перефразирования параллельных строк. История, которую он рассказывает, очень примитивна и во многих отношениях не похожа на вавилонские версии Всемирного потопа, которыми мы уже располагаем. Возможно, самой поразительной особенностью этой истории является сюжет, который начинается с описания сотворения человека и животных, далее рассказывается о том, как были построены первые города, и заканчивается версией Всемирного потопа, которая, таким образом, излагается в связи с шумерской историей мира. Эта литературная связь между повествованиями о Сотворении Мира и Потопе представляет необычайный интерес, учитывая возраст нашего текста. В известных до сих пор вавилонских версиях они включены в отдельные эпосы с совершенно разными контекстами. Здесь они изложены вместе в одном документе, во многом так, как это, вероятно, было в истории Беросса и как мы находим их в нынешнем виде Книги Бытия. Этот факт откроет некоторые интересные проблемы, когда мы попытаемся проследить литературное происхождение традиции.

Но следует сразу же подчеркнуть один важный момент в тексте, поскольку он повлияет на наше понимание некоторых очень неясных отрывков, которым до сих пор не было дано удовлетворительного объяснения. До сих пор предполагалось, что этот текст представляет собой эпос в чистом виде. Совершенно верно, что большая часть этого - миф, изложенный как повествование в поэтической форме, но мне кажется, есть четкие указания на то, что миф действительно был вложен в заклинание. Если это было так, то мифологическая часть была прочитана с магической целью, с целью призвать на помощь главных божеств, чьи действия в прошлом там описаны, и увеличить таким образом силу заклинания.<sup>(1)</sup> В третьей лекции я предлагаю более подробно рассмотреть использование и значение мифа в магии, и у нас будет возможность сослаться на другие примеры, шумерские, вавилонские и египетские, в которых миф дошел до нас в магической обстановке.

(1) Будет видно, что предмет любого мифа, трактуемого таким образом, имеет тесную связь с объектом, ради которого было произнесено заклинание.

В данном случае вывод о магическом использовании делается из определенных отрывков в самом тексте, которые, по-видимому, можно объяснить только с учетом этой гипотезы. В магических сочинениях более позднего периода, предназначенных для декламации, знак "Заклинание" обычно имеет префикс. К сожалению, начало нашего текста отсутствует; но его

начальные слова даны в колофоне, или названии, выгравированном на левом краю таблички, и вполне возможно, что следы первого знака там следует читать как EN, "Заклинание".<sup>(1)</sup> Если повторное изучение таблички установит такое прочтение слова, у нас будут определенные доказательства предполагаемой магической обстановки повествования. Но даже если мы предположим его отсутствие, это не отменит аргументов, которые можно привести в пользу признания существования магического элемента, поскольку они основаны на внутренних свидетельствах и позволяют нам объяснить определенные особенности, которые необъяснимы в соответствии с гипотезой доктора Побеля. Более того, позже мы рассмотрим другое недавно опубликованное шумерское сочинение из Ниппура, которое не только носит полуэпический характер, но и имеет точно такую же форму, шрифт и периодичность, что и наш текст, и, весьма вероятно, является табличкой из той же серии. Там также отсутствуют вступительные знаки текста, но сохранилось гораздо больше его содержания, и в нем присутствуют безошибочные следы магического использования. Поэтому его свидетельства, как и свидетельства параллельного текста, могут быть приведены в поддержку настоящего утверждения. Можно добавить, что в шумерских магических сочинениях этого раннего периода, из которых мы еще не нашли многих вполне очевидных примеров, возможно, приставка "Заклинание" не была столь неизменной, как в более поздней магической литературе.

(1) Ср. Поэбель, *История. Тексты*, стр. 63, и *История. и Грам. Тексты*, стр. i. На фотографическом воспроизведении краев таблички, приведенном в последнем томе, стр. lxxxix, следы знака предполагают чтение EN (= сем. *сипту*, "заклинание"). Но вывеска, вполне возможно, будет прочитана. В последнем случае мы можем прочесть в следах двух групп знаков в начале текста имена Ану и Энлиля, которые так часто фигурируют в мифе как два главных божества.

Уже отмечалось, что восстановлена только нижняя половина нашей таблички и что, следовательно, в тексте имеется ряд пробелов. На аверсе отсутствует верхняя часть каждой из первых трех колонок, в то время как из оставшихся трех колонок, которые надписаны на реверсе, сохранились только верхние части. Такое различие во взаимном расположении восстановленных фрагментов текста объясняется тем фактом, что шумерские писцы, подобно их более поздним вавилонским и ассирийским подражателям, закончив писать на лицевой стороне таблички, переворачивали ее снизу вверх, а не справа налево, как мы должны переворачивать лист бумаги. Но, несмотря на пробелы, последовательность событий, описанных в мифологическом повествовании, может быть прослежена без труда, поскольку основная схема истории уже достаточно знакома по версиям семито-вавилонских писцов и Беросса. Естественно, остаются некоторые неясности относительно того, что именно было включено в недостающие части таблички; но, к счастью, более важные эпизоды описаны в дошедших до нас фрагментах, и их достаточно для определения отличительного характера шумерской версии. Ввиду его литературной важности, возможно, было бы целесообразно попытаться несколько подробнее обсудить его содержание, столбец за столбцом; (1) наиболее удобно разделить анализ на пронумерованные разделы, каждый из которых относится к одной из шести колонок таблицы. Описание Первой колонки послужит для установления общего характера текста. При анализе таблички будут отмечены параллели и контрасты с вавилонской и еврейской версиями. Тогда можно будет обобщить, на более надежной основе, литературную историю традиций и, наконец, оценить влияние наших новых свидетельств на существующие теории относительно происхождения и широкого распространения историй о Потопе.

(1) В прочитанной лекции содержание каждой колонки обязательно было резюмировано довольно кратко, и выводы были даны без обсуждения доказательств.

Следующие заголовки, под которыми могут быть расположены шесть пронумерованных разделов, указывают на содержание каждой колонки и позволяют вкратце ознакомиться с основными особенностями шумерской версии:

I. Введение в миф и рассказ о Сотворении Мира.

II. Допотопные города.

III. Совет богов и благочестие Зиусуду.

IV. Сон-предупреждение.

V. Всемирный потоп, спасение Большой Лодки и жертвоприношение богу Солнца.

VI. Умилостивление разгневанных богов и бессмертие Зиусуду.

## I. ВВЕДЕНИЕ В МИФ И РАССКАЗ О СОТВОРЕНИИ МИРА

Начало текста отсутствует, и самые ранние сохранившиеся строки Первой колонки начинаются заключительными предложениями речи, вероятно, главного из четырех божеств-творцов, к которым позже обращаются по имени. В нем есть ссылка на будущее уничтожение человечества, но контекст нарушен; строки, о которых идет речь, начинаются так:

"Что касается моей человеческой расы, от (или в) ее уничтожении я сделаю так, что это будет (. . .),

Для Нинту моих созданий (. . .) сделаю я (. . .)".

Из упоминания "моей человеческой расы" ясно, что говорящий является божеством-творцом; и поскольку это выражение в точности соответствует термину "мой народ", используемому Иштар, или Белит-или, "владычицей богов", в вавилонской версии истории о Потопе, когда она оплакивает гибель человечества, доктор Побель приписывает речь Нинхарсагге, или Нинту, (1) богине, которая позже в колонке ассоциируется с Ану, Энлилем и Энки в сотворении человека. Но упоминание Нинту в ее собственной речи вряд ли согласуется с этим предположением, (2) если мы предположим вместе с доктором Побелем, что, вероятно, у нас есть основания делать, что титул Нинту используется здесь и в других местах повествования просто как синоним Нинхарсагги. (3) Мне кажется гораздо более вероятным, что говорящим является один из двух верховных богов, Ану или Энлиль, (4) и дополнительные основания будут приведены позже в

поддержку этой точки зрения. Действительно, возможно, несмотря на глаголы и суффиксы в единственном числе, что речь должна быть отнесена как к Ану, так и к Энлилю, поскольку в последней колонке, как мы увидим, мы находим глагол в единственном числе после упоминаний обоих этих божеств. В любом случае, можно рассматривать одного из двух главных богов как говорящего и действующего от имени обоих, хотя, возможно, включение второго имени в повествование было не оригинальным, а просто результатом сочетания различных традиций. Такое совместное использование Ану-Энлиля представило бы поразительную параллель с еврейским сочетанием Яхве-Элохим, хотя, конечно, в случае с первой парой последующая стадия отождествления так и не была достигнута. Но доказательства, представленные текстом, не являются окончательными, и предпочтительнее здесь и в других местах повествования рассматривать либо Ану, либо Энлиля как говорящих и действующих как от своего имени, так и как представителей другого.

(1) Указ. соч., стр. 21 и далее; и ср. Ястроу, *Иврит и Вавилонские традиции*, стр. 336.

(2) Это требует употребления (*дингир*) *Нинту-ту-ра* в качестве родительного, а не дательного падежа, и очень неуклюжего перевода "мои, Нинту, творения".

(3) Другое из недавно опубликованных шумерских мифологических сочинений из Ниппура включает ряд мифов, в которых Энки ассоциируется сначала с Нинеллой, известной также как Нинту, "Богиня рождения", затем с Ниншар, известной также как Нинкурра, и, наконец, с Нинхарсаггой. Этот текст демонстрирует процесс, посредством которого отдельные традиции в отношении богинь, изначально отличавшихся друг от друга, были объединены воедино, в результате чего их героини впоследствии часто отождествлялись друг с другом. Там представлены мифы, которые не подвергались очень серьезному процессу редактирования, и, как следствие, соединение не такое полное, как в шумерской версии Всемирного потопа.

(4) Если имя Энлиля окажется первым словом в произведении, мы, естественно, должны рассматривать его здесь как говорящего и как главного героя богов на протяжении всего текста, *роль*, которую он также играет в семито-вавилонской версии.

Эта ссылка на Всемирный потоп, которая встречается в самом начале текста, предполагает вероятность того, что рассказ о Сотворении мира и основании допотопных городов, включенный в первые две колонки, следует воспринимать просто как краткое изложение событий, приведших к Всемирному потопу. И почти несомненное доказательство этого можно увидеть в начальных словах сочинения, которые сохранились в его колофоне или названии на левом краю таблички. Мы уже отмечали, что первые два слова здесь следует читать либо как приставку "Заклинание", за которой следует имя "Энлиль", либо как два божественных имени "Ану (и) Энлиль". Итак, знаки, которые следуют за именем Энлиля, вполне достоверны; они представляют собой "Зиусуду", который, как мы увидим в Третьей колонке, является именем героя Всемирного потопа в нашей шумерской версии. Таким образом, он упоминается во вступительных словах текста в какой-то связи с одним или обоими из двух главных богов последующего повествования. Но естественным местом для его первого вступления в историю является Третья колонка, где рассказывается, что "в то время царь Зиусуду" сделал то-то и то-то. Особое внимание, уделяемое ему в начале текста, с интервалом почти в колонку перед строками, повествующими о сотворении человека, является достаточным доказательством того, что история о Всемирном потопе представляет главный интерес для автора и что предыдущие эпизоды являются лишь вводными к ней.

Тогда о какой теме, как мы можем предположить, шла речь в недостающих строках этой колонки, которые предшествуют рассказу о Сотворении Мира и заканчиваются речью главного божества-творца? Повествование о Потопе практически заканчивается последними сохранившимися строками таблички, а нижняя половина Шестой колонки полностью отсутствует. У нас будут основания полагать, что недостающий конец таблички не был оставлен пустым и неписанным, а содержал заклинание, магическая эффективность которого была обеспечена предшествующим изложением мифа о Потопе. Если бы это было так, то было бы достаточно естественно, чтобы текст начинался с его основной темы. Причина катастрофы и причина спасения человека от нее вполне могли быть названы одним из божеств-творцов в силу аналогии, которую эти аспекты мифа представили бы обстоятельствам, для которых было разработано заклинание. Краткий рассказ о Сотворении Мира и допотопной истории стал бы естественным переходом к повествованию о самом Потопе. И даже если текст не содержал заклинания, повествование вполне могло быть введено предложенным способом, поскольку это объяснение в любом случае согласуется с тем, что все еще сохранилось от Первой колонки. Ибо после упоминания о гибели человечества божество переходит к определению главного долга человека, либо как предварительного шага к его сотворению, либо как подтверждения этого долга после его спасения от разрушения Потопом. Примечательно, что эта обязанность заключается в строительстве храмов богам "на чистом месте", то есть "в освященных местах". Орывок может быть приведен полностью, включая две вступительные строки, которые уже обсуждались:

"Что касается моей человеческой расы, то из-за (*или* в) ее уничтожения я сделаю так, что она будет (. . .), Для Нинту моих созданий (. . .) это сделаю я (. . .).

Я заставлю людей ... в их поселениях,

городах ... (человек) будет строить, там я дам ему покой под защитой,

Чтобы он мог класть кирпич для наших домов в чистом месте,

Чтобы в чистом месте он мог основать наше ... !"

В приведенной здесь причине сотворения человека или его спасения от Потопа мы находим интересную параллель с Шестой табличкой семито-вавилонского цикла о сотворении мира. При открытии этой таблички Мардук, в ответ на "слово богов", побуждаемый своим сердцем разработать хитроумный план, который он передает Эа, а именно сотворение человека из его собственной божественной крови и кости, которую он будет лепить. И причина, которую он приводит для своего предложения, как раз та, которая, как мы видели, побудила шумерское божество создать или сохранить человеческую расу. Ибо Мардук продолжает:

"Я сотворю человека, который будет населять (...),

Чтобы могло быть установлено служение богам и чтобы могли быть построены их святилища". (1)

(1) См. *Семь табличек Творения*, Том. I, стр. 86 и далее.

Позже, из оставшейся части речи Мардука, мы увидим, что семитская версия была доработана на этом этапе, чтобы согласовать ее с другими составляющими повествования, которые полностью отсутствовали в более простой шумерской традиции. Здесь будет достаточно отметить, что в обоих случаях причина существования человека одна и та же, а именно, что у самих богов могут быть поклонники.<sup>(1)</sup> Концепция полностью согласуется с ранней шумерской мыслью и отражает теократический строй самых ранних шумерских сообществ. Естественно, семитам эта идея не была противна, и нас не должно удивлять, что сами слова главного шумерского Творца были вложены в уста Мардука, бога-города Вавилона.

(1) Можно добавить, что это также причина сотворения человека, указанная во введении к тексту, посвященному основанию или перестройке храма.

Речь божества, возможно, заканчивается провозглашением его цели сотворения человечества или санкционирования его выживания после Потопа; и следующие три строки, по-видимому, повествуют об установлении им божественных законов, в соответствии с которыми было осуществлено его намерение. Отрывок включает припев, который повторяется во Второй колонке:

Возвышенные указы, которые он сделал совершенными для этого.

Вероятно, можно предположить, что рефрен используется по отношению к одному и тому же божеству в обоих отрывках. Во Второй колонке он предшествует основанию Вавилонского царства и строительству допотопных городов. В этом отрывке не может быть никаких сомнений в том, что подлежащим глагола является главное шумерское божество, и поэтому мы более склонны приписать ему также вступительную речь в Первой колонке, чем рассматривать ее как произнесенную шумерской богиней, чья доля в сотворении мира оправдала бы ее признание человечества своим. В последних четырех строках столбца у нас есть краткое описание самого Творения. Это было осуществлено тремя величайшими богами шумерского пантеона, Ану, Энлилем и Энки, с помощью богини Нинхарсагги; отрывок гласит:

Когда Ану, Энлиль, Энки и Нинхарсагга  
Сотворили черноголовых (то есть человечество),  
*niggil(ma)* of the earth they caused the earth to produce(?),  
Животных, четвероногих полевых созданий, которых они искусно вызвали к жизни.,,

Интерпретация третьей строки неясна, но нет никаких сомнений в том, что она описывает сотворение чего-то, что представлено как произошедшее между сотворением человека и животных. Этот объект, который записан как *ниг-гил* или *ниг-гил-ма*, снова упоминается в Шестой колонке, где шумерский герой Всемирного потопа присваивает ему почетный титул "Хранитель семени человечества". Следовательно, оно, должно быть, сыграло важную роль в спасении человека от Потопа; и последующее присвоение этого титула может быть сопоставлено с раннесемитским фрагментом о потопе из Ниппура, где лодке, в которой спасается утнапиштим, присвоен очень похожий титул "Хранитель жизни".<sup>(1)</sup> Но *ниггильма* - это не то слово, которое используется в шумерской версии лодки Зиусуду, и я склонен предположить его значение в связи с магическим элементом в тексте, о существовании

которого есть другие свидетельства. Исходя из этого предположения, важность, придаваемая его созданию, может быть параллельна введению к более позднему магическому тексту, в котором описывается, вероятно, в связи с заклинанием, создание двух маленьких существ, одного белого и одного черного, Нин-иги-азагом, "Повелителем ясного видения", одним из титулов, которые носили Энки или Эа. Время их создания указано после времени создания "крупного рогатого скота, полевых зверей и городских тварей", и композиция открывается способом, который очень похож на начало настоящего отрывка в нашем тексте.(2) Ни в одном из текстов нет никакой идеи дать полный отчет о сотворении мира, в каждом случае в исходный миф включается лишь столько, сколько достаточно для целей автора. Здесь мы можем предположить, что сотворение человека и животных зафиксировано потому, что они должны были быть спасены от Потопа, а сотворение *ниггильмы* - из-за роли, которую это сыграло в обеспечении их выживания.

(1) См. Hilprecht, *Вавилонская экспедиция*, Серия D, том. V, Fasc. 1, plate, Rev., l. 8; фотографическая репродукция ясно показывает, как предполагает доктор Побель (*Hist. Тексты*, стр. 61 n 3), что строка должна гласить: ((*ису*) эллипу) *си-и лу (ису) ма-гур-гур-ма сум-са лу на-си-рат на-пист-тим*, "Этим кораблем должен быть *магургурру* (гигантская лодка), и название его должно быть "Хранитель жизни" (букв. "Та, что сохраняет жизнь")".

(2) См. *Семь скрижалей творения*, Т. I, стр. 122 и далее. Текст начинается словами "Когда боги в своем собрании сотворили (мир), и сотворили небеса, и сформировали землю, и произвели на свет живые существа ...", строки, образующие введение к особому акту творения, с которым связана композиция.

Обсуждение значения *ниггильмы* лучше всего отложить до Шестой колонки, где мы найдем другие упоминания этого слова. Между тем можно отметить, что в данном отрывке сотворение человека предшествует сотворению животных, как это было в более ранней еврейской версии Сотворения мира, и, вероятно, также в вавилонской версии, хотя и не в более поздней еврейской версии. Можно добавить, что в другом шумерском повествовании о Сотворении Мира (1) соблюдается тот же порядок - человек предшествует животным.

(1) Ср. *Сев. Табл.*, Т. I, стр. 134 и далее; но текст был подвергнут редактированию, и некоторые из его эпизодов явно смещены.

## II. ДОПОТОПНЫЕ ГОРОДА

Как мы видели в случае с Первой колонкой текста, самая ранняя сохранившаяся часть Второй колонки содержит завершение речи божества, в которой оно провозглашает действие, которое

собирается совершить. Здесь мы можем с некоторой уверенностью предположить, что говорящий - это Ану или Энлиль, предпочтительно последний, поскольку было бы естественно приписать политическое устройство Вавилонии, основание которого предсказано, главе шумерского пантеона. Кажется, что начало созданию "царства" уже было положено, и, прежде чем приступить к своей дальнейшей работе по основанию допотопных городов, он следует примеру говорящего в Первой колонке текста и излагает божественные постановления, с помощью которых была достигнута его цель. Повторяется тот же припев:

Саб (лаймовые указы), который он сделал идеальным для этого.

Далее в тексте говорится об основании богом пяти городов, вероятно, "в чистых местах", то есть на освященной земле. Он называет каждое из них по имени и присваивает его собственному божественному покровителю или богу города:

(В чистом месте) он основал (пять) городов.

И после того, как он назвал их имена, и они были переданы божественным правителям(?), —

... один из этих городов, Эриду, он отдал лидеру Ну-диммуду,

Во-вторых, Нугире(?) он отдал Бад-. . .,(1)

В-третьих, Ларак он отдал Пабилхарсагу,

В—четвертых, Сиппар он отдал герою, богу Солнца,

В-пятых, Шуруппак он отдал "Богу Шуруппака", -

После того, как он назвал названия этих городов, и они были присвоены божественным правителям (?),

(1) В семито-вавилонском языке первая составляющая этого названия города читалась бы "Дур".

Окончание предложения в последних двух строках столбца не может быть передано с какой-либо уверенностью, но в этом отрывке, по-видимому, говорится о создании небольших рек и бассейнов. Следует отметить, что строки, содержащие названия пяти городов и их богов-покровителей (1), образуют длинные поясняющие скобки, причем предыдущая строка повторяется после их перечисления.

(1) Точное значение группы знаков, которую здесь условно переводят как "божественный правитель", еще не установлено.

Поскольку это первый из серии из пяти городов Эриду, резиденция Нудиммуда или Энки, который был третьим из божеств-творцов, было высказано предположение, что верхняя часть

Второй колонки должна была включать рассказ об основании Эреха, города Ану, и Ниппура, города Энлиля.(1) Но пронумерованную последовательность городов было бы трудно согласовать с более ранним созданием других городов в тексте, и упоминание Эриду в качестве первого созданного города вполне соответствовало бы его великому возрасту и особо священному характеру как культового центра. Более того, свидетельства Шумерского династического списка определенно опровергают любые утверждения Эреха о допотопном существовании. Ибо, когда гегемония перешла от первого послепотопного "царства" ко второму, она перешла не к Эреху, а к святилищу Эанна, которое дало название второму "царству"; а сам город, по-видимому, был основан не ранее правления Энмеркара, второго обладателя трона, который первым получил титул "Король Эреха". Этот вывод в отношении Эреха, кстати, опровергает доводы в пользу допотопного статуса Ниппура в первобытной шумерской традиции, которые были основаны на порядке расположения городов, упомянутых в начале позднего шумерского мифа о Сотворении Мира.(2) Полученные таким образом доказательства того, что сами ранние шумеры считали Эриду первым созданным городом в мире, усиливают надежду на то, что будущие раскопки в Абу-Шахрайне могут выявить шумерские останки периодов, которые с археологической точки зрения все еще следует рассматривать как доисторические.

(1) Ср. Поэбель, указ. соч., стр. 41.

(2) Город Ниппур не входит в число первых четырех "царств" шумерского династического списка; но мы, вероятно, можем предположить, что он был резиденцией по крайней мере одного раннего "царства", вследствие чего Энлиль, его бог-град, позже достиг своего выдающегося положения в шумерском пантеоне.

Примечательно, что никакие человеческие правители не упоминаются в связи с Эриду и другими четырьмя допотопными городами; и Зиусуду, герой этой истории, по-видимому, единственный смертный, чье имя встречается в нашем тексте. Но основная тема ее автора - Всемирный потоп, и предшествующая история мира явно не приводится в деталях, а просто резюмируется. Принимая во внимание явно сокращенную форму повествования, о которой мы уже отмечали поразительные свидетельства в описании Сотворения Мира, мы можем заключить, что в более полной форме традиции городам также были назначены человеческие правители, каждый из которых был представителем своего бога-града. Они соответствовали бы допотопной династии Бероссов, последним представителем которой был Ксисутрос, более поздний аналог Зиусуду.

В подтверждение исключения Ниппура и Эреха из мифа следует отметить, что вторым городом в списке является не Адаб,(1) который, вероятно, был главной резиденцией богини Нинхарсаги, четвертого из божеств-творцов. Названия как божества, так и города в этой строке нам незнакомы. Ларак, третий город в сериале, представляет больший интерес, поскольку это явно Ларанха, которая, согласно Бероссу, была резиденцией восьмого и девятого его допотопных королей. В коммерческих документах персидского периода, которые были найдены во время раскопок в Ниппуре, Ларак описывается как лежащий "на берегу старого Тигра", фраза, которая должна быть воспринята как относящаяся к Шатт-эль-Хай, учитывая положение Лагаша и других ранних городов на нем или в непосредственной близости от него. Местоположение города, возможно, следует искать в верхнем течении реки, где она имеет тенденцию приближаться к Ниппуру. Таким образом, он должен был находиться по соседству с Бисмайей, на месте Адаба.

Подобно Адабу, Лагашу, Шуруппаку и другим ранним шумерским городам, он, вероятно, был разрушен и опустел в очень ранний период, хотя и был вновь заселен под своим старым названием в неовавилонские или персидские времена. Его раннее исчезновение из вавилонской истории, возможно, отчасти объясняется нашим собственным незнанием Пабилхарсага, его бога-града, если только мы не можем рассматривать это имя как вариант названия Пабилсаг; но вряд ли их следует отождествлять.

(1) Стоянка Адаб, ныне отмеченная курганами Бисмая, была частично раскопана экспедицией, отправленной в 1903 году Чикагским университетом, и предоставила ценный материал для изучения самого раннего шумерского периода; см. *Отчеты экспедиции Фонда восточных исследований* (Вавилонское отделение Чикагского университета) и Бэнкса, *Бисмая* (1912). Исходя только из древности, мы, возможно, могли бы ожидать его включения в миф.

В Сиббаре, четвертом из допотопных городов нашей серии, мы снова проводим параллель с Бероссом. Давно признано, что Пантибиблон, или Пантибиблия, откуда произошли все его допотопные цари - третий, четвертый, пятый, шестой и седьмой, - был городом Сиппар в Северной Вавилонии. Ибо седьмым из этих правителей, Эуэдорахосом, явно является Энмедуранки, мифический царь Сиппара, который в вавилонской традиции считался основателем гадания. Во фрагментарном сочинении, дошедшем до нас, он описывается не только как царь Сиппара, но и как "возлюбленный Ану, Энлиля и Энки", трех богов-творцов нашего текста; и там рассказывается о том, как божества-покровители гадания, Шамаш и Адад, сами научили его практиковать свое искусство. (1) Более того, Беросс прямо подразумевает существование Сиппара до Потопа, поскольку в кратком изложении его версии, которая сохранилась, Ксисутрос, по божественному указанию, хоронит священное тело. писания о происхождении мира в "Сиспаре", городе бога Солнца, чтобы после Потопа их можно было выкопать и передать человечеству. Эбаббар, великий храм Солнца, находился в Сиппаре, и в новой шумерской версии город, естественно, посвящен богу Солнца.

(1) Cf. Zimmern, *Beiträge zur Kenntniss der Bab. Relig.*, стр. 116 и далее.

Последним из пяти допотопных городов в нашем списке является Шуруппак, в котором жил утнапиштим, герой вавилонской версии Всемирного потопа. Его местонахождение было идентифицировано с курганами Фара в окрестностях Шатт-эль-Кара, бывшего русла Евфрата; и раскопки, которые проводились там в 1902 году, были наиболее продуктивными из останков, относящихся к доисторическому периоду шумерской культуры. (1) Поскольку наш текст посвящен главным образом Всемирному потопу, естественно предположить, что основание города, из которого пришел герой Всемирного потопа, будет описано последним, чтобы перейти к центральному эпизоду текста. Город Зиусуду, герой шумерской истории, к сожалению, не указан в Третьей колонке, но, учитывая место Шуруппака в списке допотопных городов, не исключено, что в этом пункте шумерская и вавилонская версии совпадали. В Эпосе о Гильгамеше Шуруппак - единственный упоминаемый допотопный город, в то время как в еврейских источниках вообще ни один город не упоминается в связи с Ноем. Город Ксисутрос тоже не упомянут, но поскольку его отец был родом из Ларанхи или Ларака, мы можем считать этот город его греческой версией. Помимо Ларанхи, единственными допотопными городами, согласно Бероссу, были Вавилон и Сиппар, и влияния вавилонской теологии, о которой у нас

здесь есть свидетельства, было бы достаточно, чтобы объяснить нарушение первоначальных традиций. В то же время не исключено, что Ларак был также местом Всемирного потопа в нашем тексте, хотя, как мы уже отмечали, положение Шуруппака в конце шумерского списка указывает на это как на более вероятное из двух. Можно добавить, что мы пока не можем прочесть имя божества, которому был присвоен Шуруппак, но поскольку это выражается в названии города, которому предшествует божественный определительный, тем временем подойдет перевод "Бог Шуруппака".

(1) См. *Историю суммы. и Акк.*, стр. 24 и далее.

Возникновение небольших рек и бассейнов, которое, по-видимому, последовало за основанием пяти священных городов, лучше всего объясняется предположением, что они предназначались для снабжения городов водой и храмов их пяти богов-покровителей. Сотворение Евфрата и Тигра, если оно вообще зафиксировано в нашем тексте или в его логическом порядке, должно было произойти в верхней части столбца. Тот факт, что в более позднем шумерском повествовании их создание соотносится с созданием человечества и строительством Ниппура и Эреха, не может быть приведен в поддержку этого предположения ввиду отсутствия этих городов в нашем тексте и процесса редактирования, которому подверглась более поздняя версия, с последующим искажением ее эпизодов.

### III. СОВЕТ БОГОВ И БЛАГОЧЕСТИЕ ЗИУСУДУ

Из нижней части Третьей колонки, где текст сохранился впервые, ясно, что боги уже решили наслать Потоп, поскольку богиня Нинту или Нинхарсагга, именуемая здесь также "святой Иннанной", громко оплакивает намечающееся уничтожение "своего народа". То, что это решение было принято богами на совете, ясно из отрывка в Четвертой колонке, где говорится, что ниспослание потопа для уничтожения человечества было "словом собрания (богов)". Первые строки, сохранившиеся в настоящей колонке, описывают влияние решения на различных заинтересованных богов и их действия по окончании совета.

В строках, описывающих Совет богов, сохранены обрывочные ссылки на "народ" и "потоп", после чего текст продолжается:

В то время Нинту (. . .) как (. . .),  
Святая Иннанна оплакивала (ред.) свой народ.  
Энки в своем собственном сердце (держал) совет;  
Ану, Энлиль, Энки и Нинхарсагга (. . .).  
Боги неба и земли в (вокеде) имени Ану и Энлиля.

К сожалению, отсутствуют концы всех строк в этой колонке, но сохранилось достаточно, чтобы показать близкое соответствие первых двух цитируемых строк отрывку из Эпоса о Гильгамеше, где Иштар описывается как оплакивающая гибель человечества.(1) Это будет видно более отчетливо, если напечатать два двустихия параллельными столбцами:

#### ШУМЕРСКАЯ ВЕРСИЯ

В то время Нинту (...)

как а (. . .),

Святая Инанна скорбит (ред.) о своем народе.

(1) Гильг. Эпос, XI, л. 117 ф.

#### СЕМИТСКАЯ ВЕРСИЯ

Иштар громко закричала, как роженица,

Белит-или громко причитал.

Выражение Белит-или, "Владычица богов", засвидетельствовано как титул, который носили как семитская богиня Иштар, так и шумерская богиня Нинту или Нинхарсагга. В отрывке в вавилонской версии "владычица богов" всегда рассматривалась как синоним Иштар, вторая половина двустихия рассматривается как повторение первой, согласно признанному закону вавилонской поэзии. Вероятно, мы можем предположить, что это толкование верно, и по аналогии можем заключить, что "святая Инанна" во второй половине шумерского двустихия используется там просто как синоним слова Нинту.(1) Когда шумерский миф был переделан в соответствии с семитскими представлениями, роль создательницы человечества, которую играла древнешумерская богиня Нинхарсагга или Нинту, естественно, была перенесена на семитскую Иштар. И поскольку Инанна была одним из обозначений Иштар, было возможно внести изменения путем простой транскрипции строк, заменив имя Нинту синонимичным названием Белит-или, которое также принадлежало Иштар. Трудности сразу же возникают, если мы предположим вместе с доктором Побелем, что в каждой версии две отдельные богини представлены как плачущие: Нинту или Белит-или и Инанна или Иштар. Ибо Инанна как отдельная богиня не принимала участия в шумерском творении, и ссылка на "ее народ" здесь применима только к Нинту. Доктор Побель вынужден предположить, что шумерские имена следует поменять местами, чтобы восстановить их первоначальный порядок, который, как он предполагает, сохранила вавилонская версия. Но в таком текстовом исправлении нет необходимости. В семитской версии Иштар определенно заменяет Нинту как мать людей, что подтверждается более поздним отрывком из ее речи, где она ссылается на свое собственное отношение к человечеству.(2) Таким образом, необходимость замены ее имени в более поздней версии очевидна, и мы уже отмечали, насколько просто это было сделано.

(1) Ср. также Ястроу, *Евр. и Баб. Традиция.*, стр. 336.

(2) Гильг. Эпос, XI, л. 123.

Еще одна особенность, отличающая эти две версии, заключается в том, что в шумерском тексте плач богини предшествует ниспосланию Потопа, в то время как в Эпосе о Гильгамеше он вызван фактическим приближением бури. Поскольку наш текст сохранился не полностью, вполне возможно, что двустилишие было повторено в конце четвертой колонки после того, как произошло уничтожение человечества. Но было отмечено еще одно очевидное различие. Хотя в шумерской версии богиня сразу же выражает сожаление по поводу божественного решения, из слов Иштар в Эпосе о Гильгамеше ясно, что на собрании богов она, во всяком случае, согласилась с ним.<sup>(1)</sup> С другой стороны, в более поздней речи Белит-или в Эпосе, после жертвоприношения утнапиштима на горе, она, по-видимому, соглашается с решением только Энлиля.<sup>(2)</sup> Отрывки из Эпоса о Гильгамеше на самом деле не противоречат друг другу, поскольку их можно интерпретировать как намек на то, что, в то время как Энлиль навязывал свою волю другим богам вопреки протестам Белит-или, богиня сначала упрекала себя за свое согласие, а позже заклеила Энлиля как настоящего виновника катастрофы. Таким образом, семитское повествование, как предполагалось, не содержит следов двух различных традиций, которые были искусно объединены, хотя, возможно, оно представляет собой расширение шумерской истории. С другой стороны, большинство очевидных расхождений между шумерской и вавилонской версиями исчезают при признании того факта, что наш текст во многих отрывках дает лишь краткое изложение оригинальной шумерской версии.

(1) Ср. л. 121 и далее: "Поскольку я повелевал злом в собрании богов, (и) повелевал битвой для уничтожения моего народа".

(2) Ср. лл. 165 и далее: "Вы, боги, которые здесь! До тех пор, пока я не забуду (драгоценности) из лазурита на моей шее, я буду хранить эти дни в своей памяти, никогда их не забуду! Пусть боги придут на жертвоприношение, но пусть Энлиль не придет на жертвоприношение, поскольку он не послушался совета, а наслал потоп и предал мой народ уничтожению".

За "Плачем богини" следует краткий отчет о действиях других главных действующих лиц драмы. Энки держал совет в своем собственном сердце, очевидно, разрабатывая проект, который впоследствии привел в исполнение, по сохранению семени человечества от уничтожения. Поскольку глагол в следующей строке - wanting, мы не знаем, какое действие четырех божеств-творцов там зафиксировано; но тот факт, что боги неба и земли призывали имена Ану и Энлиля, наводит на мысль, что это их воля была навязана другим богам. Мы увидим, что на протяжении всего текста Ану и Энлиль являются высшими правителями как богов, так и людей.

Затем повествование вводит героя-человека из истории о Всемирном потопе:

В то время Зиусуду, царь, ... жрец бога (...),

Совершил очень великое . . . , (...).

В смирении он простирается ниц, в почтении (. . . ),

Ежедневно он присутствует (. . .).

Появляется сон, (1) такого, какого раньше не было, (2) . . .  
(. . .),

Именем Неба и Земли, которое он вызывает в воображении (. . .).

(1) Это слово также можно перевести как "сны".

(2) Для этого перевода глагола *e-de*, для которого доктор Побель не рискует переводить, см. Rawlinson, *W.A.I.*, IV, стр. 26, л. 24 f.(a), *nu-e-de* = Sem. *la us-su-u* (Предисловие); и ср. Бруннов, *Секретный список*, стр. 327. Альтернативный перевод "создан" также возможен и придал бы столь же хороший смысл; ср. *nu-e-de* = Sem. *la su-pu-u*, *W.A.I.*, IV, стр. 2, л. 5 (a), и Brünnow, *op. cit.*, стр. 328.

Имя героя, Зиусуду, является более полным шумерским эквивалентом Ут-напиштим (или *Uta-napishtim*), сокращенной семитской формы, которую мы находим в Эпосе о Гильгамеше. Ибо не только первые два элемента шумерского имени идентичны элементам семитского утнапиштира, но и сами имена приравняются в более позднем вавилонском слоговом словаре или пояснительном списке слов.(1) Мы находим там "Ут-напиште", данное как эквивалент шумерского "Зисуда", очевидно, сокращенная форма имени Зиусуду; (2) и важно, что эти имена встречаются в слоговом словаре между именами Гильгамеша и Энкиду, очевидно, вследствие ассоциации истории о Потопе вавилонян с их национальным эпосом о Гильгамеше. Имя Зиусуду может переводиться как "Тот, кто удлинил день жизни" или "Тот, кто сделал жизнь длиннее дней", (3) что в семитской форме сокращается из-за пропуска глагола. Вероятно, речь идет о бессмертии, дарованном Зиусуду в конце рассказа, а не о продлении существования человечества, в котором он сыграл важную роль. Вряд ли нужно добавлять, что это имя не имеет лингвистической связи с еврейским именем Ной, которому оно также не представляет параллели по значению.

(1) Ср. *Суп. Тексты на британском языке*, Пт. XVIII, стр. 30, л. 9 (a).

(2) Имя в шумерской версии читается доктором Побелем как Зиугидду, но многое говорит в пользу проф. Предложение Циммерна, основанное на форме Зисуда, что третий слог имени следует читать как *су*. Во фрагменте другого ниппурского текста, № 4611, доктор Лэнгдон читает это имя как *Зи-у-суд-ду* (ср. Университет Пенсильвании. Муз. Изд., Баб. Разд., Вып. X, № 1, с. 90, стр. iv a); в пользу такого прочтения можно привести наличие фонетического дополнения *du*, но, по-видимому, это не подтверждается фотографическим воспроизведением имени в версии шумерского потопа, приведенной доктором Побелем (*Hist. и Грамм. Тексты*, стр. lxxxviii и далее). Можно добавить, что в любом случае значение названия одно и то же.

(3) Значение шумерского элемента *u* в названии, которое в семитской форме переводится как *utu*, довольно неясно, и доктор Побель оставил его необъясненным. Это весьма вероятно, как предположил доктор Лэнгдон (ср. *Proc. Soc. Библ. Арх.*, XXXVI, 1914, стр. 190), что мы должны связать его с семитским *uddu*; в этом случае вместо "дыхание", предлагаемого им толкования, я был бы склонен перевести его здесь как "день", поскольку *uddu* означает "рассвет", а знак UD используется как для *urru*, "дневной свет", так и для *ûtu*, "день".

Интересным фактом является то, что Зиусуду следует описывать просто как "царь", без какого-либо указания города или области, которыми он правил; и в трех из пяти других отрывков текста, в которых упоминается его имя, за ним следует тот же титул без уточнений. В большинстве случаев Беросс сообщает нам города, из которых происходили его допотопные правители; и если бы конец этой линии сохранился, возможно, было бы возможно точно определить город Зиусуду и, между прочим, место Всемирного потопа в шумерской версии по имени божества, на службе у которого он выступал в качестве жреца. Мы уже отметили некоторые основания полагать, что его городом мог быть Шуруппак, как в вавилонской версии; и если бы это было так, божественное имя, читающееся как "Бог Шуррупака", вероятно, следовало бы восстановить в конце строки.(1)

(1) Сохранившиеся остатки определительного, которое не сочетается со знаком EN, доказывают, что имя Энки восстановлению не подлежит. Следовательно, Зиусуду не был жрецом Энки, и его город, вероятно, не был Эриду, резиденцией его божественного друга и советника и первым из допотопных городов. Достаточной причиной для вмешательства Энки от имени Зиусуду является тот факт, что, как Бог Глубин, он был заинтересован в предлагаемом методе уничтожения человека. Его соперничество с Энлилем, Богом Земли, подразумевается в вавилонской версии (ср. Гильг. Эпос. XI, л. 39-42), и в шумерской версии это, естественно, распространялось на Ану, Бога Небес.

Использование королевского титула само по себе согласуется с традицией Беросса о том, что до Потопа, как и в более поздние периоды, страной управляла череда верховных правителей, и что герой Потопа был последним из них. С другой стороны, в Эпосе о Гильгамеше Ут-напхтисту не дается ни царского, ни какого-либо другого титула. Его просто называют "человеком из Шуруппака, сыном Убар-Туту", и он предстает в облике древнего героя или патриарха, не облеченного королевской властью. В этом пункте Беросс, очевидно, сохраняет оригинальные шумерские традиции, в то время как еврейские версии напоминают семито-вавилонское повествование. Шумерская концепция череды высших допотопных правителей, конечно, является всего лишь отражением исторического периода, когда гегемония в Вавилонии оспаривалась между городами-государствами. Росту традиции, возможно, способствовало раннее использование *лугаля*, "короля", который, хотя всегда был термином светского характера, не очень резко отличался от *патези* и других религиозных титулов, пока, в соответствии с политическим развитием, не потребовалось обозначать более широкое владычество. В Шумере на момент написания нашего текста Зиусуду был всего лишь одним из длинной череды вавилонских правителей, в основном исторических, но постепенно уходящих в сферу легенд и мифологии. Во времена поздних семитов произошло несколько полных разрывов в традиции, и историческая обстановка старой истории стала тусклой. Тот факт, что древнееврейская традиция должна отождествлять себя в этом вопросе с Вавилоном, а не с Шумером, важен как ключ к прослеживанию литературной истории наших текстов.

Остальную часть колонки можно рассматривать как описание деятельности Зиусуду. В одной строке записано его изготовление какого-то очень большого предмета или возведение огромного здания; (1) и поскольку следующие строки касаются исключительно религиозной деятельности, возможно, имеется в виду храм или какое-то другое сооружение священного характера. Возможно, это основание было записано как поразительное свидетельство его преданности своему богу; или, поскольку глагол в этом предложении зависит от слов "в то время" в предыдущей строке, мы, возможно, можем рассматривать его действие как прямую

связанное с откровением, которое должно быть сделано ему. Затем описывается его личное благочестие: ежедневно он посвящал себя служению своему богу, простираясь ниц в смирении и постоянно посещая святилище. Сон (или, возможно, грезы), "такого, какого раньше не было", является ему, и, кажется, далее он описывается как заклинатель "именем Неба и Земли"; но поскольку концы всех этих строк оборваны, точная связь фраз не совсем ясна.

(1) Элемент *гур-гур*, "очень большой" или "огромный", который встречается в названии этого большого объекта или здания, *ан-саг-гур-гур*, используется позже в термине для обозначения "огромной лодки", (*гиш*) *ма-гур-гур*, в которой Зиусуду пережил шторм. Конечно, даже в этот ранний период существовала естественная тенденция изображать в сверхчеловеческом масштабе жизнь и деяния отдаленных предшественников, тенденция, которая усилилась в более поздние времена и привела, как мы увидим, к проработке экстравагантных деталей.

Трудно не связать упоминание о сне или, возможно, о предсказании во сне с предупреждением, в котором Энки раскрывает замысел богов. Что касается более поздних версий, подготовьте нас к упоминанию сна. Если мы примем эту строку за описание практики Зиусуду предсказания снов в целом, "такой, какой раньше не было", он, возможно, был представлен как первый предсказатель снов, поскольку Энмедуранки считался первым практиком предсказания вообще. Но мне кажется более вероятным, что речь идет о конкретном сне, посредством которого он получил знание о намерениях богов. От перевода этого отрывка зависит наша интерпретация всего текста Четвертой колонки, где этот момент будет обсуждаться далее. Между тем, можно отметить, что заклинание "Именем Неба и Земли", которое, как мы можем предположить, приписывается Зиусуду, приобретает значение, если мы можем рассматривать сюжет мифа как магическое заклинание, вывод, в поддержку которого мы приведем дальнейшие доказательства. Ибо мы сразу же получаем основания для его магического применения. Если Зиусуду, используя заклинания от Имени Неба и земли, мог воспользоваться посланным ему предупреждением и таким образом избежать надвигающейся судьбы человечества, применение такого мифа к особым нуждам шумера, находящегося в опасности или бедствии, будет очевидным. Ибо, если бы он тоже заклинал Именем Неба и Земли, он мог бы ожидать подобного избавления; и его пересказ самого мифа имел бы тенденцию усиливать магический эффект его собственного заклинания.

Описание Зиусуду также представляет большой интерес, поскольку дает нам близкую параллель с благочестием Ноя в еврейских версиях. Ибо в Эпосе о Гильгамеше и в "Бероссе" эта особенность истории полностью отсутствует. Нам там не сообщается причин, по которым Ут-напштим был выбран Эа, а Ксисутрос - Кроносом. Несмотря на все, что говорят нам эти версии, благосклонность каждого божества могла быть дарована произвольно, а не в знак признания или в ответ на какое-либо конкретное качество или действие со стороны ее получателя. Шумерская версия теперь восстанавливает первоначальную обстановку истории и, между прочим, доказывает, что в данном конкретном случае еврейские версии не приукрашивали более простое повествование с целью назидания, а точно воспроизводили исходную часть традиции.

## IV. СОН-ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ

Начало четвертой колонки текста следует сразу за концом Третьей колонки, так что в этом месте у нас нет большого разрыва между колонками. Но, к сожалению, отсутствуют концы всех строк в обеих колонках, и, следовательно, точное содержание сохранившихся некоторых фраз и их связь друг с другом вызывают сомнения. Это существенно влияет на интерпретацию отрывка в целом, но можно легко проследить основную нить повествования. Здесь Зиусуду предупрежден о том, что будет послан потоп, "чтобы уничтожить семя человечества"; существующее сомнение касается способа передачи предупреждения. В первой строке колонки, после упоминания "богов", кажется, упоминается здание, и Зиусуду, стоящий рядом с ним, очевидно, слышит голос, который приказывает ему занять позицию у стены, а затем передает ему предупреждение о надвигающемся наводнении. Уничтожение человечества было предписано "собранием (богов)" и должно было быть осуществлено по приказу Ану и Энлиля. Прежде чем текст обрывается, мы снова сталкиваемся с упоминанием "царства" и "его правления", что является еще одним свидетельством тесной связи Всемирного потопа с династической преемственностью в ранних традициях Шумера.

Во вступительных словах предупреждения Зиусуду, в которых отчетливо повторяется слово "стена", мы, очевидно, должны проследить некоторую связь с загадочными словами Эа из Эпоса о Гильгамеше, когда он начинает свое предупреждение утнапиштиму. Предупреждения, приведенные в двух версиях, напечатаны ниже параллельными столбцами для сравнения.<sup>(1)</sup> Эпос о Гильгамеше, повествующий о том, как великие боги Шуруппака решили наслать потоп, продолжается следующим образом в правой колонке:

### ШУМЕРСКАЯ ВЕРСИЯ

Ибо (. . .) ... боги а. . . (. . .);

Зиусуду , стоявший рядом с ним, услышал (...):

"Встань у стены слева от меня и (...),

У стены я скажу тебе пару слов (. . .).

О мой благочестивый . . . (. . .),

От нашей руки(?) наводнение(3). . .

(. . .) будет (отправлено).

Уничтожить семя человечества

(. . .)

Это решение, слово собрания(4) (богов)

Повеления Ану (и) Эн (лил . . .)

Его царство, его правление (...) будет построено,

К нему (...)"

(. . .)

(. . .)

## СЕМИТСКАЯ ВЕРСИЯ

Нин-иги-азаг,(2) бог Эа, сидел с ними,

И он повторил их слово дому тростника:

- Тростниковая хижина, тростниковая хижина! Стена, стена!

О тростниковая хижина, услышь! О стена, пойми!

Ты, человек из Шуруппака, сын Убар-Туту,

Снеси свой дом, построй корабль,

Оставь свое имущество, береги свою жизнь,

Оставь свое имущество и спаси свою жизнь.

И принесите на корабль живое семя всех видов.

Что же касается корабля, который ты построишь,

Размеры которых должны быть тщательно измерены,

Его ширина и длина должны соответствовать.

В глубину ты погрузишь его".

(1) Кол. IV, II. 1 и далее. сравниваются ли они с Gilg. Эпос, XI, II. 19-31.

(2) Нин-иги-азаг, "Владыка ясного Видения", титул, который носит Энки, или Эа, как Бог Мудрости.

(3) Шумерский термин *амару*, используемый здесь для обозначения потопа и переведенный доктором Побелем как "ливень-буря", объясняется в более позднем словаре как эквивалент семито-вавилонского слова *abûbu* (ср. Meissner, S.A.I., № 8909), термина, использовавшегося для обозначения потопа как в ранней семитской версии истории об Атрахасисе, датируемой правлением Аммизадуги, так и в эпосе о Гильгамеше. Слово *abûbu* часто традиционно переводится как "потоп", но его следует более точно переводить как "наводнение". Верно, что бури в шумерской версии, вероятно, подразумевают дождь; а в Эпосе о Гильгамеше сильный дождь вечером приводит к наводнению, за которым на рассвете следуют гроза и ураган. Но сам по себе термин *абубу* подразумевает наводнение, которое может произойти в результате подъема уровня рек без сопровождения сильных местных дождей. Годовое количество осадков в Вавилонии на сегодняшний день составляет в среднем всего около 8 дюймов, и были годы подряд, когда общее количество осадков не превышало 4 дюймов; и все же *абубу* не ушел в прошлое.

(4) Слово, переведенное здесь как "собрание", является семитским заимствованием *buhrum*, в вавилонском *puhrum*, термине, используемом для обозначения "собрания" богов как в вавилонской серии о Сотворении

мира, так и в Эпосе о Гильгамеше. Его использование в шумерской версии вместо шумерского эквивалента *уккин* является интересным примером семитского влияния. Его появление не обязательно подразумевает существование признанной семитской версии в тот период, когда был написан наш текст. Замена буквы "бухрум" *ukkin* in the text may well date from the period of Hammurabi, when we may assume that the increased importance of the city-council was reflected in the general adoption of the Semitic term (cf. Poebel, *„Hist. Тексты*, стр. 53).

В семитской версии Ут-напиштим, который рассказывает историю от первого лица, затем говорит, что он "понял", и что, заверив Эа, что выполнит его приказы, он спросил, как ему объяснить свой поступок "городу, людям и старейшинам"; и бог сказал ему, что сказать. Затем следует рассказ о постройке корабля, представленный словами "Как только забрезжил рассвет". В шумерской версии конец предупреждения, в котором, вероятно, упоминался корабль, и строки, описывающие, как Зиусуду выполнил божественные указания, не сохранились.

Можно видеть, что в цитируемом отрывке из семитской версии нет прямого упоминания о сне; бог представлен сначала обращающимся со своими словами к "дому из тростника" и "стене", а затем обращающимся к самому утнапиштиму. Но в более позднем отрывке Эпоса, когда Эа пытается оправдать свой поступок перед Энлилем, он говорит, что решение богов было открыто Атрахасису во сне.(1) Д-р Побель справедливо сравнивает прямое предупреждение Эа об утнапиштиме в процитированном выше отрывке с не менее прямым предупреждением, полученным Зиусуду в шумерской версии. Но он хотел бы, чтобы мы отделили прямое предупреждение от предупреждения во сне, и он приходит к выводу, что в Эпосе о Гильгамеше были совместно проработаны не менее трех различных версий этой истории. В первом, соответствующем тому, что приведено в нашем тексте, Эа сообщает о решении богов непосредственно утнапиштиму; во втором он посылает сон, из которого Атрахасис, "Очень Мудрый", угадывает надвигающуюся опасность; в то время как в третьем он рассказывает о плане стене, заботясь о том, чтобы утнапиштим его не подслушал.(2) Версия Беросса о том, что сам Кронос является Ксисутросу во сне и предупреждает его, отвергается доктором Побелем, который замечает, что здесь "первоначальное значение сна уже стерто". Следовательно, ему кажется, что нет "никакой логической связи" между снами, упомянутыми в конце Третьей колонки, и сообщением о плане богов в начале четвертой колонки нашего текста.(3)

(1) Ср. л. 195 и далее.; "Я не разглашал решения великих богов. Я заставил Атрахасиса увидеть сон, и таким образом он услышал решение богов".

(2) Ср. Побель, *История. Тексты*, стр. 51 f. С очевидной уловкой бога в третьей из этих предполагаемых версий сэр Джеймс Фрейзер (*Древние истории о великом потопе*, стр. 15) небезынтересно сравнивает хорошо известную историю о слуге царя Мидаса, который, будучи не в состоянии сохранить тайну уродства царя при себе, прошептал ее в яму в земле, в результате чего тростник, который рос там, своим шелестом на ветру объявил об этом миру (Овидий, *Метаморфозы*, xi, 174 и далее).

(3) Указ. соч., стр. 51; ср. также Ястроу, *Евр. и Баб. Традиция.*, стр. 346.

Я не думаю, что Беросс упустил первоначальный смысл повествования, которое он излагает, но, думаю, можно показать, что он очень точно воспроизводит смысл нашего шумерского текста; и что очевидные расхождения в семитской версии и загадочные ссылки на стену как в ней, так и в

шумерской версии поддаются простому объяснению. Мне кажется, нет никаких оснований для деления семитского повествования на несколько предложенных версий, поскольку предположение о том, что следует различать прямое предупреждение и сновидение-предостережение, на самом деле основано на неправильном понимании характера шумерских снов, посредством которых человечеству сообщались важные решения богов на совете. К счастью, у нас есть поучительная шумерская параллель нашему отрывку. В нем воля богов раскрывается во сне, который не только описан полностью, но и снабжен подробным толкованием; и поскольку это, по-видимому, проясняет наши трудности, может быть, стоит суммировать его основные черты.

Причиной сновидения в данном случае был не надвигающийся потоп, а большая нехватка воды в реках, вследствие чего пострадал урожай и стране угрожал голод. Это произошло во времена правления Гудеа, патеси из Лагаша, который жил за несколько столетий до того, как был записан наш шумерский документ. В своей собственной надписи (1) он сообщает нам, что был в недоумении, не зная, какими средствами он мог бы восстановить процветание своей страны, когда однажды ночью ему приснился сон; и именно вследствие этого сна он в конце концов воздвиг один из самых роскошно обставленных шумерских храмов и тем самым вернул своей стране процветание. Прежде чем пересказать свой сон, он описывает, как сами боги совещались. В день, когда судьбы были вершены на небесах и земле, Энлиль, главный из богов, и Нингирсу, бог-градоначальник Лагаша, беседовали; и Энлиль, обратившись к Нингирсу, описал печальное состояние Южной Вавилонии и заметил, что "постановления храма Эннину должны прославиться на небесах и на земле", или, другими словами, что город-храм Нингирсу должен быть восстановлен. После этого Нингирсу не передал свои приказы Гудеа напрямую, а передал ему волю богов посредством сна.

(1) См. Тюрро-Данжин, *"Надписи Шумера и Аккада"*, Сыл. А, стр. 134 и далее, Зарод. изд., стр. 88 и далее; и ср. Король и Зал, *например, и Запад. Азия*, стр. 196 и далее.

Следует заметить, что здесь мы имеем дело с ситуацией, очень похожей на ту, что была в истории о Всемирном потопе. Состоялось совещание богов; величайший бог Энлиль принял решение; и, как следствие, другое божество стремится сообщить шумерскому правителю об этом решении. Единственная разница заключается в том, что здесь Энлиль желает, чтобы сообщение было сделано, в то время как в истории о Потопе это делается без его ведома и явно против его желания. Поэтому тот факт, что Нингирсу не общается напрямую с патеси, а передает свое послание посредством сна, особенно поучителен. Ибо здесь не может быть и речи о какой-либо уловке в использованном методе, поскольку Энлиль был согласившейся стороной.

Далее в рассказе говорится, что, пока патези спал, к нему пришло ночное видение, и он увидел человека, чей рост был настолько велик, что равнялся небесам и земле. По диадеме, которую он носил на голове, Гудеа понял, что это, должно быть, бог. Рядом с богом был божественный орел, эмблема Лагаша; его ноги покоились на вихре, а лев сидел на корточках по правую и левую руку от него. Фигура заговорила с патези, но он не понял значения слов. Тогда Гудеа показалось, что Солнце взошло над землей; и он увидел женщину, державшую в руке чистую трость, и она несла также табличку, на которой была изображена небесная звезда, и она, казалось, совещалась сама с собой. Пока Гудеа смотрел, ему показалось, что он увидел второго

человека, похожего на воина; и он нес плиту из лазурита, на которой начертил план храма. Перед самым патези, казалось, лежала красивая подушка, а на подушке была установлена форма, а внутри формы - кирпич. И по правую руку патези увидел осла, который лежал на земле. Таков был сон Гудеа, и он был встревожен, потому что не мог истолковать его.(1)

(1) Сходство его образов с апокалиптическими видениями более позднего периода интересно как свидетельство отдаленного происхождения последних и развития использования примитивных материалов в соответствии с полностью изменившимся политическим мировоззрением. Но это моменты, которые не касаются нашей проблемы.

Короче говоря, Гудеа решил обратиться за помощью к Нине, "дитя Эриду", которая, как дочь Энки, Бога Мудрости, могла разгадать все тайны богов. Но прежде всего жертвоприношениями и возлияниями он заручился посредничеством бога и богини своего собственного города, Нингирсу и Гатумдуга; а затем, отправившись в храм Нины, он рассказал ей подробности своего видения. Когда патези закончил, богиня обратилась к нему и сказала, что объяснит ему значение его сна. Здесь, без сомнения, мы должны понимать, что она говорила устами своего главного жреца. И это было толкованием сна. Человек, чей рост был так велик, а голова - как у бога, был богом Нингирсу, и слова, которые он произнес, были приказом патези восстановить храм Энинну. Солнцем, взошедшим из земли, был бог Нингишзида, ибо, подобно Солнцу, он восходит из земли. Девушка, державшая чистую трость и дощечку со звездой, была богиней Нисабой; звезда была чистой звездой строительства храма, о котором она возвещала. Вторым человеком, который был похож на воина, был бог Нибуб; и план храма, который он нарисовал, был планом Энинну; а осел, который лежал на земле, был самым патези.(1)

(1) Символика осла как вьючного животного была применима к патези при выполнении им задания по строительству храма.

Существенной особенностью видения является то, что сам бог явился спящему и передал свое послание словами. Именно таким образом Кронос предупредил Ксисуфроса о грядущем Потопе в версии Беросса; в то время как в Эпосе о Гильгамеше очевидное противоречие между прямым предупреждением и предостережением из сна сразу исчезает. Это правда, что Гудеа утверждает, что он не понял значения послания бога и поэтому нуждался в толковании; но он был в равной степени в недоумении относительно личности бога, который дал его, хотя Нингирсу был богом его собственного города и сопровождался его собственной знакомой городской эмблемой. Таким образом, мы можем предположить, что слова бога как таковые были одинаково понятны Гудеа. Но поскольку они были произнесены во сне, было необходимо, чтобы патези, ввиду грозящей его стране опасности, имел божественную уверенность в том, что они не подразумевают никакого другого значения. И в его случае такая уверенность была тем более существенной, что принимала во внимание символизм, присущий другим чертам его видения. То, что это здоровое рассуждение, подтверждается вторым видением, дарованным Гудеа Нингирсу. Ибо патези, хотя и начал готовиться к строительству храма, не был удовлетворен даже заверениями Нины. Он вознес молитву самому Нингирсу, сказав, что хотел бы построить храм, но не получил никакого знака того, что такова воля бога; и он молился о знамении. Затем, когда патези лежал, распростертый на земле, бог снова явился ему и дал подробные инструкции, добавив, что он дарует знамение, о котором он просил. Знаком было то,

что он должен был почувствовать прикосновение к своему боку, как от пламени, (1) и таким образом он должен был знать, что он был человеком, избранным Нингирсу для выполнения его приказов. Вот знак, подтверждающий очевидный смысл слов бога. И Гудеа, наконец, успокоился и построил храм.(2)

(1) Цил. А., кол. хii, л. 10 и далее; ср. Тьюро-Данжин, указ. соч., стр. 150 ф., зарод. изд., стр. 102 ф. Слово, переведенное как "сторона", также может быть переведено как "рука"; но "сторона" является более вероятным переводом этих двух слов. Прикосновение к боку (или руке) Гудеа представляет интересное сходство с прикосновением божественного борца к бедру Иакова в Пеннеле в Быт. ххii. 24 и далее. (J или JE). Учитывая веру в постоянное присутствие невидимого и его частое проявление, такая история, как история с Пеннелем, вполне может возникнуть из-за необъяснимого повреждения седалищной мышцы, в то время как более чем одно заболевание сердца или печени, возможно, наводит на мысль о прикосновении манящего бога. Конечно, между шумерскими и древнееврейскими историями нет никакой связи, кроме их общего фона. Можно добавить, что те критики, которые хотели бы изменить роли Иакова и борца, упускают суть еврейской истории.

(2) Тем не менее, прежде чем приступить к работе, он предпринял дополнительные меры предосторожности, убедившись, что предзнаменования были благоприятными, и очистил свой город от всякого пагубного влияния.

Таким образом, мы можем заключить, что в новошумерской версии "Всемирного потопа" мы проследили логическую связь между прямым предупреждением Зиусуду в Четвертой колонке текста и ссылкой на сон в прерывистых строках в конце третьей колонки. Как и в Эпосе о Гильгамеше и в "Бероссе", здесь также предупреждение бога передается во сне; и сопроводительная ссылка на заклинание Именем Неба и Земли, вероятно, представляет собой средство, с помощью которого Зиусуду смог подтвердить его очевидный смысл. Уверенность, которую Гудеа получил через жреца Нины и знамение, царь-жрец Зиусуду закрепил своим собственным поступком, в силу своего благочестия и практики прорицания. И его использование особого класса заклинаний, о котором идет речь, того, что вызывает заклинания по Имени Небо и Земля, исключительно соответствует контексту. Ибо, используя его, он получил возможность проверить значение слов Энки, которые относились к намерениям Ану и Энлиля, богов Неба и Земли соответственно. Символическая обстановка видения Гудеа также находит параллель в тростниковом домике и стене из истории о Потопе, хотя в последнем случае у нас нет возможности интерпретировать это богиней. В шумерской версии стена является всего лишь частью видения и не получает прямого обращения от бога. Это появляется как более позднее развитие событий в семитской версии, и, возможно, это послужило оправданием, вложенным в этой версии в уста Эа, что он не сообщил напрямую о решении богов.(1)

(1) В таком случае параллель, предложенная сэром Джеймсом Фрейзером между тростниковым домиком и стеной из эпоса о Гильгамеше, которые сейчас рассматриваются как средство коммуникации, и шепчущими тростниками из истории о Мидасе, все еще была бы справедлива.

Отсутствие каких-либо ссылок на сон перед предупреждением в Эпосе о Гильгамеше может быть объяснено предположением, что читатели поэмы, естественно, предположат, что подразумевался обычный метод божественного предупреждения; и текст действительно

указывает, что предупреждение произошло ночью, поскольку Гильгамеш приступает к выполнению божественных инструкций на рассвете. Прямое предупреждение в еврейских версиях, с другой стороны, не несет в себе такого подтекста, поскольку, согласно еврейским представлениям, прямая речь, так же как и видение, была включена в число методов, с помощью которых божественная воля могла быть передана человеку.

## V. ПОТОП, СПАСЕНИЕ БОЛЬШОЙ ЛОДКИ И ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ БОГУ СОЛНЦА

Недостающая часть Четвертой колонки, должно быть, описывает строительство Зиусуду своей огромной лодки, чтобы спастись от Всемирного потопа, поскольку в начале Пятой колонки мы находимся в середине самого Всемирного потопа. Колонка начинается:

Подули все могучие штормы вместе взятые,  
Наводнение... разбушевалось.  
Когда на семь дней, на семь ночей  
Наводнение затопило землю  
Когда штормовой ветер погнал огромную лодку по могучим водам,  
Бог Солнца вышел вперед, проливая свет на небо и землю.  
Зиусуду открыл люк большой лодки;  
Свет героя, бога Солнца, (он) проникает внутрь (?) великой ладьи.  
Зиусуду, царь,  
склоняется перед богом Солнца;  
Царь приносит в жертву быка, барана, которого он забивает (?).

Затем связный текст столбца обрывается, и от следующих полудюжины строк остается только один или два знака. Будет видно, что в одиннадцати сохранившихся строках мы имеем несколько близких параллелей с вавилонской версией и некоторые не менее разительные различия. Пытаясь определить последнее, будет полезно указать, насколько близко сходство, и в то же время провести сравнение между шумерской и вавилонской версиями этой части истории и соответствующими еврейскими рассказами.

Здесь, как и в вавилонской версии, Потоп сопровождается ураганным ветром, хотя в последней описание проработано довольно подробно. Мы там читаем (1), что в назначенное время правитель тьмы вечером послал сильный дождь. Ут-напиштим видел его начало, но, опасаясь наблюдать за бурей, он вошел внутрь корабля по указанию Эа, закрыл дверь и передал направление движения судна лоцману Пузур-Амурри. Позже к потопу добавились гроза и ураган. Ибо на раннем рассвете черная туча поднялась из-за горизонта, Адад, бог Бури, гремел посреди нее, а его вестники, Набу и Шарру, летели над горами и равнинами. Нергал оторвал

корабельный якорь, в то время как Ниниб руководил бурей; аннунаки несли свои факелы-молнии и освещали землю своим сиянием; вихрь бога Бури достиг небес, и весь свет превратился во тьму. Шторм бушевал весь день, заливая гору и людей водой.(2) Ни один человек не видел своего собрата; сами боги испугались так, что отступили на самые высокие небеса, где скорчились, съежившись, как собаки. Затем следует плач Иштар, о котором уже упоминалось, богиня упрекает себя за ту роль, которую она сыграла в уничтожении своего народа. Этот раздел семитского повествования завершается изображением богов, плачущих вместе с ней, сидящих, склонившись, с плотно сжатыми губами.

(1) Гильг. Эпос, XI, т. 90 и далее.

(2) В версии Атрахасиса, датированной периодом правления Аммизадуги, кол. I, л. 5, содержит ссылку на "крик" людей, когда Адад, бог Бури, убивает их своим наводнением.

Вероятно, что шумерская версия в недостающей части Четвертой колонки содержала какой-то рассказ о том, как Зиусуду сел в свою лодку; и этому могло предшествовать, как в Эпосе о Гильгамеше, упоминание о "живом семени всех видов" или, во всяком случае, о "четвероногих полевых созданиях", а также о его личных вещах, которыми, как мы можем предположить, он предварительно загрузил ее. Но в Пятой колонке у нас нет упоминания о пилоте или каких-либо других спутниках, которые, возможно, сопровождали короля; и мы увидим, что в Шестой колонке нет упоминания о жене Зиусуду. Описание шторма, возможно, начиналось с заключительных строк Четвертой колонки, хотя также вполне возможно, что с первой строки Пятой колонки на самом деле начинается рассказ. Как бы то ни было, и несмотря на поэтическую образность семито-вавилонского повествования, общий характер катастрофы одинаков в обеих версиях.

Мы находим столь же тесную параллель между шумерскими и вавилонскими рассказами о продолжительности шторма, сопровождавшего Потоп, в чем можно убедиться, напечатав обе версии вместе: (3)

#### ШУМЕРСКАЯ ВЕРСИЯ

Когда на семь дней, на семь ночей,

Наводнение затопило землю,

Когда штормовой ветер погнал большую лодку по могучим водам,

Бог Солнца вышел, проливая свет на небо и землю.

#### СЕМИТСКАЯ ВЕРСИЯ

Подул ветер, наводнение, буря захлестнули землю.

Когда приблизился седьмой день, буря, наводнение прекратили битву, В которой они сражались как воинство.

Затем море успокоилось, и штормовой ветер, наводнение прекратились.

(3) Кол. V, лл. 3-6 здесь сравниваются с Gilg. Эпос, XI, лл. 128-32.

Два повествования не совсем согласуются относительно продолжительности шторма, поскольку, в то время как в шумерском рассказе шторм длится семь дней и семь ночей, в семито-вавилонской версии он длится всего шесть дней и ночей, прекращаясь на рассвете седьмого дня. Разница, однако, несущественна, когда мы сравниваем эти оценки с версиями на иврите, более старая из которых говорит о сорокадневном дожде, в то время как более поздняя версия представляет Потоп как продолжающийся не менее ста пятидесяти дней.

Тесная параллель между шумерской и вавилонской версиями, однако, не ограничивается тематикой, а распространяется даже на некоторые используемые слова и фразы. Уже отмечалось, что шумерский термин, используемый для обозначения "потопа", является подтвержденным эквивалентом семитского слова; и теперь можно добавить, что слово, которое может быть переведено как "большая лодка" или "большой корабль" в шумерском тексте, является тем же самым словом, хотя и частично выраженным различными символами, которое встречается в раннесемитском фрагменте истории о потопе из Ниппура.<sup>(1)</sup> С другой стороны, в Эпосе о Гильгамеше используется обычная идеограмма для обозначения "сосуда" или "корабля" <sup>(2)</sup>, хотя там, как и в Бероссе и более поздней версии на иврите, указаны большие размеры сосуда с помощью подробных измерений. Более того, шумерские и семитские глаголы, которые используются в процитированных выше параллельных отрывках для обозначения "захлестывания" земли, приведены как синонимы в позднем слоговом словаре, в то время как в другом пояснительном тексте шумерский глагол объясняется как относящийся к разрушительному действию наводнения.<sup>(3)</sup> Такие тесные лингвистические параллели поучительны, поскольку дают дополнительное доказательство, если оно потребуется, зависимости семито-вавилонской и ассирийской версий от шумерских оригиналов.

(1) Шумерское слово - (*giш*)*ма-гур-гур*, соответствующее термину, записанному в раннесемитском фрагменте, л. 8, как (*ису*) *ма-гур-гур*, который, вероятно, следует читать под его семитизированной формой *магургурру*. В главе 6 этого фрагмента судно упоминается под синонимичным выражением (*ису*) *эллипу ра-бе-ту*, "большой корабль".

(2) т.е. (ГИШ) МА, первый элемент в шумерском слове, читаемый на семито-вавилонском языке как *elipri*, "корабль"; при использовании в раннесемитском фрагменте оно обозначается прилагательным. *ра-бе-ту*, "великий". Нет никаких оснований предполагать, как и проф. Гильбрехт, что размеры сосуда были приведены в л. 7 раннесемитского фрагмента.

(3) Шумерский глагол *ur*, который используется в п. 2 Пятой колонки в выражении *ba-an-da-ab-ur-ur*, переведенном как "бушевавший", снова встречается в п. 4 во фразе *kalam-ma ba-ur-ra*, "наводнившем землю". Что мы вправе рассматривать последнюю фразу как оригинал семитского *i-sar-pan mâta* (Гилг. Эпос, XI, л. 129) доказывается суммой уравнений. *ur-ur* = Sem. *sa-pa-nu* (Роулинсон, W.A.I., т. V, стр. 42, л. 54 с) и суммой объяснений. *ur-ur* = Sem. *sa-ba-tu sa a-bu-bi*, т.е. "*ur-ur* = сокрушать, наводнять" (Сун. Тексты, Пт. XII, стр. 50, об., л. 23); ср. Поэбель, История. Тексты, стр. 54, № 1.

Возможно, стоит на мгновение прерваться при изучении текста, чтобы выяснить, что это была за лодка, на которой Зиусуду спасся от наводнения. В тексте он называется только "большая лодка" или "большой корабль", и этот термин, как мы уже отмечали, был заимствован, семитизирован и буквально переведен в ранней семито-вавилонской версии. Но Эпос о Гильгамеше, представляющий более позднюю семито-вавилонскую версию, содержит более полные детали, которые, однако, не получили удовлетворительного объяснения. Либо был проигнорирован очевидный смысл приведенного там описания и цифр, либо измерения были применены к центральной конструкции, размещенной на корпусе, во многом напоминающей современный "дом-лодку" или обычный Ноев ковчег. (1) Для последнего толкования сам текст не дает никаких оснований. Определенно утверждается, что длина и ширина самого судна должны быть одинаковыми; (2) а в более позднем отрывке дается десять *гар* для высоты его бортов и десять *гар* для ширины его палубы. (3) Это описание было истолковано как подразумевающее квадратную коробчатую конструкцию, которая для обеспечения мореходности должна быть размещена на предполагаемом корпусе.

(1) Ср., например, Ястров, *Евр. и Баб. Традиция.*, стр. 329.

(2) Гильг. Эпос, XI, л. 28-30.

(3) Л. 58 ф. *Гар* вмещал двенадцать локтей, так что размер сосуда должен был составлять 120 локтей в каждую сторону; принимая вавилонский локоть на основе шкалы Гудеа равным 495 мм. (ср. Thureau-Dangin, *Journal Asiatique*, Dix. Сер., т. XIII, 1909, стр. 79 и далее, 97), это дало бы длину, ширину и высоту почти 195 футов.

Я не думаю, что в этой связи было отмечено, что сосуд, примерно соответствующий пропорциям описанного в Эпосе о Гильгамеше, сегодня постоянно используется в низовьях Тигра и Евфрата. *Куффа*, (1) знакомое багдадскому кораблю судно с наклоном, послужило бы замечательной моделью для гигантского судна, на котором утнапиштим пережил Всемирный потоп. "Без форштевня и кормы, совершенно круглая, как щит" — так Геродот описывал *куффу* своего времени; 2 () точно так же она изображена на ассирийских плитах из Ниневии, где мы видим, что ее использовали для перевозки тяжелых строительных материалов; (3) ее форма и строение действительно предполагают доисторическое происхождение. *Куффа* является одним из тех примеров идеальной адаптации к условиям использования, которые невозможно улучшить. Любой, кто путешествовал на одном из этих судов, согласится, что их вместимость огромна, поскольку их круглая форма и круто изогнутые борта позволяют использовать каждый дюйм пространства. Расстроить их практически невозможно, и их единственным недостатком является недостаточная скорость. Для их управления требуется только рулевой с веслом, как указано в Эпосе. Это правда, что большая современная *куффа* имеет тенденцию увеличиваться в диаметре по сравнению с высотой, но эту деталь вполне можно было бы проигнорировать при изображении чудовищного сосуда из утнапиштира. Его семь горизонтальных ступеней и их девять боковых отделений были бы конструктивно надежны для поддержки бортов судна; и выбор последнего неравномерного числа, хотя и продиктован, несомненно, его священным характером, подходит только для круглого судна, в котором внутренние стенки расходятся лучами от центра. Использование смолы и битума для обмазки судна изнутри и снаружи, хотя и необычное даже в месопотамском кораблестроении, является именно тем методом, который использовался при *строительстве куффы*.

(1) Араб. *куффа*, мн. *куфаф*; в дополнение к обычному обозначению багдадского коракла, это слово также используется для обозначения большой корзины.

(2) Геродот, I, 194.

(3) *Куффа* изготавливается из плетеных изделий, покрытых битумом. Некоторые из изображенных на скульптурах из Ниневии, по-видимому, покрыты шкурами; а Геродот (I, 94) утверждает, что "лодки, которые спускаются по реке в Вавилон, круглые и сделаны из шкур". Но его дальнейшее описание показывает, что здесь речь идет о *келек* или кожаном плоту, с которым он объединил описание *куффы*. Покойный сэр Генри Роулинсон никогда не видел и не слышал о *куффах*, обтянутых кожей, ни на Тигре, ни на Евфрате, и нет никаких сомнений в том, что для их строительства в древности, как и сегодня, использовался битум. Эти суда часто достаточно велики, чтобы перевозить пять или шесть лошадей и дюжину человек.

У нас нет подробного описания "большой лодки" Зиусуду, за исключением того факта, что она была закрыта и имела отверстие, или световое отверстие, которое можно было закрыть. Но форма сосуда утнапиштира, без сомнения, была традиционной, и мы можем представить сосуд Зиусуду также *куффского* типа, хотя и меньшего размера и без сложной внутренней структуры, как у его преемника. Постепенному превращению огромной лодки в корабль способствовало бы семитское использование термина "корабль" для ее описания; а попытка сохранить что-то от ее первоначальных пропорций привела к созданию громоздкого ковчега более поздней традиции.<sup>(1)</sup>

(1) Описание ковчега не сохранилось из более ранней версии на иврите (J), но последняя версия на иврите (P), хотя и увеличила длину сосуда, значительно уменьшила его высоту и ширину. Там приведены его размеры (Быт. vi. 15): 300 локтей в длину, 50 локтей в ширину и 30 локтей в высоту; если взять обычный еврейский локоть около 18 дюймов, это даст длину около 450 футов, ширину около 75 футов и высоту около 45 футов. Внутренние этажи обязательно сводятся к трем. Сосуд в Бероссе имеет размеры пять стадий на два и, таким образом, имел длину более трех тысяч футов и ширину более тысячи двухсот.

Теперь мы вернемся к тексту и продолжим сравнение, которое мы проводили между ним и эпосом о Гильгамеше. В последнем нет прямого упоминания о появлении бога Солнца после бури, и утнапиштим не представлен молящимся ему. Но последовательность событий в шумерской версии очень естественна, и только по этому признаку, помимо других причин, можно считать, что она отражает первоначальную форму истории. Ибо бог Солнца, естественно, появился бы снова после того, как тьма бури миновала, и столь же естественно было бы, чтобы Зиусуду обратился к великому богу света. Более того, эпос о Гильгамеше все еще сохраняет следы шумерской версии, как будет видно из сравнения их повествований, (1) семитская версия цитируется с того момента, когда ураган прекратился и море успокоилось.

(1) Кол. V, лл. 7-11 сравниваются здесь с Gilg. Эпос, XI, лл. 133-9.

Когда я посмотрел на бурю, шум прекратился,  
И все человечество превратилось в глину;  
На месте полей было болото.  
Зиусуду открыл люк большой лодки;  
на моем лице.  
Свет героя, бога Солнца, (он) проникает внутрь (?) великой ладьи.  
Царь Зиусуду склоняется перед богом Солнца;  
Царь приносит в жертву быка, барана, которого он забивает(?).  
Я смотрел на четверти (мира) — все (?) было морем.

#### СЕМИТСКАЯ ВЕРСИЯ

Я открыл отверстие (буквально "дыра"), и внутрь хлынул дневной свет  
Я поклонился и сел, рыдая;  
По моему лицу текли слезы.

Можно видеть, что в семитской версии лучи бога Солнца были сведены к "дневному свету", а акт поклонения Зиусуду стал просто падением ниц в знак скорби.

Как в эпосе о Гильгамеше, так и в "Бероссе" жертвоприношение, приносимое героем Всемирного потопа богам, следует за эпизодом с птицами и происходит на вершине горы после высадки с корабля. Маловероятно, что в шумерской версии упоминаются два жертвоприношения: одно богу Солнца в лодке, а другое на горе после приземления; и если мы правы, отождествляя зафиксированное жертвоприношение Зиусуду с жертвоприношением утнапиштира и Ксисутроса, то, по-видимому, согласно шумерской версии, никакие птицы не вылетали, чтобы проверить уровень воды. Этот вывод нельзя считать вполне определенным, поскольку большая часть Пятой колонны идет на убыль. Более того, у нас уже были основания полагать, что рассказ на нашей табличке является кратким изложением, и что, следовательно, пропуск какого-либо эпизода в нашем тексте не обязательно означает его отсутствие в первоначальной шумерской версии, которой он следует. Но здесь, по крайней мере, ясно, что между открытием светового отверстия и жертвоприношением ничего не могло быть пропущено, ибо одно действие является естественной последовательностью другого. В целом, кажется предпочтительным предположить, что мы восстановили более простую форму истории.

Поскольку сам шторм описан в нескольких фразах, то и прекращение наводнения могло быть отвергнуто с такой же краткостью; постепенное уменьшение уровня воды, о чем свидетельствуют голубь, ласточка и ворон, вполне может быть результатом более поздней

разработки или сочетания с каким-либо другим описанием. В измененной форме повествование естественным образом ведет к высадке на гору и принесению благодарственного жертвоприношения богам. С другой стороны, в шумерской версии Зиусуду считает себя спасенным, когда видит сияющее Солнце; ему не нужны дальнейшие испытания, чтобы убедиться, что опасность миновала, и его жертва тоже является жертвой благодарности за спасение. Таким образом, исчезновение бога Солнца из семитской версии было необходимостью, чтобы избежать кульминации; и отношение героя к поклонению, очевидно, должно было смениться отношением скорби. Указание на то, что жертвоприношение первоначально представлялось совершенным на борту лодки, можно увидеть в строках Эпоса о Гильгамеше, в которых рассказывается, как Энлиль, смирившись с тем, что Утнапиштим пережил Потоп, взобрался на корабль и вывел его за руку, хотя в предыдущих строках он уже высадили и принес жертву на горе. Эти два отрывка вряд ли согласуются в их нынешнем виде, но они находят простое объяснение тому, что мы рассматриваем второй из них как неизменный фрагмент более ранней формы рассказа.

Если приведенный выше ход рассуждений верен, то из этого следует, что, хотя более ранняя версия на иврите очень напоминает эпос о Гильгамеше, более поздняя версия на иврите, из-за отсутствия птиц, предлагает параллель с шумерской версией. Но можем ли мы сделать какой-либо вывод из этой очевидной группировки наших авторитетов, лучше всего будет выяснить, когда мы завершим наш обзор новых доказательств.

Как мы видели, текст Пятой колонки обрывается жертвоприношением Зиусуду богу Солнца после того, как он открыл световое отверстие в лодке и по лучам бога увидел, что шторм закончился. Недостающая часть Пятой колонки, должно быть, включала по крайней мере какой-то отчет об уменьшении уровня воды, выброшении лодки на берег и о том, каким образом Ану и Энлиль узнали о побеге Зиусуду и, следовательно, о провале их намерения уничтожить человечество. Ибо в Шестой колонке текста мы находим, что эти два божества примирились с Зиусуду и даровали ему бессмертие, как Энлиль даровал бессмертие утнапиштиму в конце семитской версии. В последнем рассказе, после того, как судно причалило к горе Нисир и утнапиштим проверил уменьшение уровня воды с помощью птиц, он выносит все это с корабля и совершает свое возлияние и жертвоприношение на горе, насыпая тростник, кедровое дерево и мирт под свои семь жертвенных сосудов. И именно благодаря этому поступку с его стороны боги впервые узнали о его побеге. Ибо они почувствовали сладкий аромат жертвоприношения и "слетелись, как мухи, к тому, кто приносил жертву".(1)

(1) Гильг. Эпос, XI, л. 162.

В нашем тексте возможно, что жертвоприношение Зиусуду в лодке также было средством, с помощью которого боги узнали о его выживании; и кажется очевидным, что бог Солнца, которому это было принесено в жертву, должен был продолжать играть какую-то роль в повествовании, возможно, помогая Зиусуду умиловать Ану и Энлиля. В семито-вавилонской версии первым божеством, подошедшим к жертвоприношению, является Белит-или или Иштар, которая возмущена Энлилем за то, что он сделал. Когда сам Энлиль приближается и видит корабль, он преисполняется гнева против богов и, спрашивая, кто спасся, восклицает, что ни один человек не должен жить в разрушении. Вслед за этим Ниниб обвиняет Эа, который своими мольбами преуспевает в осуществлении замысла Энлиля. Он повелевает Энлилю наказать

грешника за его грех и возложить его прегрешение на преступника; Энлилю не следует снова насылать потоп, чтобы уничтожить все человечество, но следует довольствоваться менее массовыми разрушениями, такими как те, что вызваны дикими зверями, голодом и чумой. Наконец он признается, что именно он предупредил Зиусуду о решении богов, послав ему сон. После этого Энлиль меняет свое намерение и, поднявшись на корабль, ведет утнапиштира вперед. Хотя выступление Эа, конечно, не находит параллели ни в одной из версий на иврите, тема его выступления отражена в обеих. В более ранней версии на иврите Яхве вдыхает сладкий аромат все소жжения Ноя и говорит в своем сердце, что больше не будет истреблять каждое живое существо, как он это делал; в то время как в более поздней версии на иврите Элохим, вспомнив о Ное и спуская воды, устанавливает свой завет с тем же эффектом и, в знак завета, возносит свой лук в облака.

Рассматривая кульминацию истории, мы увидим, что шумерская версия, по крайней мере в том виде, в каком она дошла до нас, находится на более низком этическом уровне, чем вавилонская и еврейская версии. Аргумент Эа о том, что грешник должен нести свой собственный грех, а преступник - свое собственное прегрешение, в какой-то мере предвосхищает аргумент Иезекииля; (1) и обе еврейские версии представляют спасение Ноя как часть божественного намерения с самого начала. Но шумерская версия вводит элемент магии как средства, с помощью которого человек может подчинить волю богов своим собственным целям. Насколько детали шумерского мифа в этот момент напоминали детали Эпоса о Гильгамеше, сказать невозможно, но общий ход истории, должно быть, был таким же. В последнем случае гнев Энлиля утихомиривается, в первом - гнев Ану и Энлиля; и законно предположить, что Энки, как и Эа, был главным сторонником Зиусуду, учитывая ту роль, которую он уже сыграл в обеспечении его побега.

(1) Cf. Ezek. xviii, passim, esp. xviii. 20.

## VI. УМИЛОСТИВЛЕНИЕ РАЗГНЕВАННЫХ БОГОВ И БЕССМЕРТИЕ ЗИУСУДУ

Наличие загадочных строк, которыми начинается Шестая колонка нашего текста, не было объяснено доктором Побелем; более того, их было бы трудно согласовать с его предположением, что наш текст является чистым и незамысловатым эпосом. Но если, как предполагалось выше, мы имеем дело с мифом в магическом применении, то они вполне поддаются объяснению. Проблему, которую представляют эти строки, лучше всего сформулировать, приведя перевод сохранившейся части столбца, где они будут рассматриваться в их непосредственном контексте по отношению к тому, что следует за ними:

"Душой Неба, душой Земли, закликайте его,  
Чтобы с вами он мог... !

Ану и Энлиля Душой Небес, Душой Земли, призовите вы,  
И с вами он... !

"*Ниггильма* земли произрастает в изобилии (?)"

Зиусуду, царь,

Склоняется Перед Ану и Энлилем.

Жизнь, подобную (той) жизни бога, которую он дает ему,  
Вечную душу, подобную (той) душе бога, которую он создает для него.

В то время Зиусуду, король,  
именем *ниггильмы* (названный) "Хранителем Семени Человечества".

В... земле, (1) земле (1) Дилмуна (?), они поселили его.

(1) Возможно, переводится как "гора". Перевод имени собственного как Дилмун очень неопределенный. Что касается вероятной идентификации Дилмуна с островом Бахрейн в Персидском заливе, см. Rawlinson, *Journ. Roy. As. Soc.*, 1880, стр. 20 и далее; и смотри далее, Мейснер, *Восток. Lit-Zeit.*, XX. № 7, col. 201 и далее.

Первые две строки столбца, вероятно, являются частью речи какого-либо божества, которое настаивает на необходимости призывать Ану и Энлиля "душой Небес, Душой Земли", чтобы заручиться их поддержкой или одобрением. Теперь Ану и Энлиль - два великих бога, которые вознамерились уничтожить человечество и чей гнев из-за своего собственного спасения от смерти Зиусуду должен успокоить. Напрашивается очевидный вывод, что заклинание "Душой Небес" и "Душой Земли" - это либо метод, с помощью которого Зиусуду уже преуспел в умиротворении их гнева, либо средство, с помощью которого ему здесь предписано достичь этой цели. В противовес последнему варианту следует отметить, что бог обращается более чем к одному человеку; и, кроме того, ат Зиусуду, очевидно, уже прощен, поскольку, вместо того чтобы последовать совету божества, он немедленно простирается ниц перед Ану и Энлилем и получает бессмертие. Мы можем предположить, что в конце Пятой колонки Зиусуду уже исполнил заклинание и тем самым умиротворил божественный гнев; и что строки в начале Шестой колонки указывают на мораль истории, предписывая Зиусуду и его потомкам, другими словами, человечеству, целесообразность использования этого мощного заклинания при их необходимости. Говоривший, возможно, был одним из божественных помощников Зиусуду - богом Солнца, которому он принес жертву, или Энки, спасшим его от Потопа. Но мне кажется более вероятным, что эти слова произнесли сами Ану и Энлиль.(1) Ибо таким образом они были бы представлены как дающие свое собственное одобрение формуле и гарантирующие ее магическую эффективность. Очевидно, что заклинание, адресованное Ану и Энлилю, было бы уместным, поскольку к каждому можно было бы магическим образом приблизиться через его собственную сферу контроля.

(1) Один из них, возможно, выступал от имени обоих.

Примечательно, что в другом критическом месте рассказа мы уже встречались со ссылкой на заклинание "именем Неба и Земли", фраза, встречающаяся в конце Третьей колонки после ссылки на сон или грезы. Там, как мы видели, мы могли бы, возможно, объяснить этот отрывок как иллюстрирующий один аспект благочестия Зиусуду: возможно, он был представлен постоянно практикующим этот вид гадания, и в этом случае было бы достаточно естественно, что в финальном кризисе истории он должен был умиловить богов, которых он вызывал, теми же средствами. Или, в качестве более вероятной альтернативы, было высказано предположение, что мы могли бы связать эту строку с предупреждением Энки и предположить, что Зиусуду истолковал откровение во сне о цели Ану и Энлиля с помощью магического заклинания, которое было особым образом связано с ними. В любом из вариантов фраза вписывается в саму историю, и нет необходимости предполагать, что повествование прерывается либо в Третьей, либо в Шестой колонке обращением к слушателям мифа, призывающим их произнести молитву от своего имени.

С другой стороны, кажется невероятным, что рассматриваемые строки были частью первоначального мифа; возможно, они были вставлены для того, чтобы теснее связать миф с магией. И заклинание, и эпос, возможно, изначально существовали независимо, и, если это так, то их сочетание было бы предложено их содержанием. Ибо, в то время как первое адресовано Ану и Энлилю, во втором те же самые боги играют доминирующие роли: они - два главных творца, именно они наслали Потоп, и именно их гнев должен быть умиротворен. Если их объединить, то дальнейший шаг превращения заклинания в фактическое средство, с помощью которого Зиусуду достиг своего собственного спасения и бессмертия, был бы естественным развитием событий. Можно добавить, что эти слова были бы столь же подходящим дополнением, если бы заклинание не существовало независимо, а было предложено мифом и развилось на его основе.

В третьей и одиннадцатой строках столбца у нас есть дополнительные ссылки на таинственный объект, создание которого, по-видимому, было записано в Первой колонке текста между сотворением человека и сотворением животных. Второй признак группы, составляющий ее название, не был распознан доктором Побелем, но он довольно четко написан в двух отрывках и был правильно идентифицирован профессором Бартоном. (1) Шумерское слово, на самом деле, следует читать *ниг-гил-ма*, (2) которому, когда перед ним стоит определительный для "горшка", "кувшина" или "чаши", дается в более позднем слоговом словаре как эквивалент семитского слова *машхалу*. Доказательством того, что слово *машхалу* действительно использовалось для обозначения кувшина или сосуда какого-либо вида, является одно из писем Тель-эль-Амарны, которое относится к "одному серебряному *машхалу*" и "одному (или двум) каменному *машхалу*". (3) В нашем тексте определительный отсутствует, и возможно, что это слово используется в другом смысле. Профессор Бартон в обоих отрывках Шестой колонки придает этому слову значение "проклятие"; он интерпретирует эти строки как относящиеся к снятию проклятия с земли после Потопа, и он сравнивает Быт. viii. 21, где Яхве заявляет, что он больше не будет "проклинать землю ради человека". Но этот перевод игнорирует появление слова в Первой колонке, где, по-видимому, записано создание *ниггильмы*; и его перевод "семя, которое было проклято" в l. 11 не подтверждается фотографическим воспроизведением текста, что наводит на мысль, что первый знак в строке означает не "семя", а "имя", как правильно прочитал доктор Побель. В этом отрывке *ниггильме*, по-видимому, Зиусуду дал название "Хранитель семени человечества", которое мы уже сравнивали с названием, присвоенным кораблю утанашитима, "Хранитель жизни". Как и корабль, он, должно быть, сыграл важную

роль в сохранении человека, что объясняет не только почетное название, но и особую летопись его создания.

(1) См. *Американский журнал семитских языков*, том. XXXI, апрель 1915 г., стр. 226.

(2) В Первой колонке написано *nig-gil*.

(3) См. Winckler, *Эль-Амарна*, стр. 35 f., № 28, Об., кол. II, л. 45, Откр., кол. I, л. 63, и Кнудзон, *El-Am. Taf.*, стр. 112, 122; сосуды были подарками от Аменофиса IV Бурнабуриашу.

Если бы мы могли связать это слово с магической окраской мифа, мы, возможно, сохранили бы его известное значение "сосуд" или "чаша" и рассматривали бы его как используемое в магической церемонии, которая, должно быть, составляла часть призыва "душой Небес, Душой Земли". Но сопутствующие упоминания о земле, о ее произрастании из земли и о том, что она прорастает, если эти фразы можно так перевести, скорее предполагают какой-то вид растения; (1) и это, из-за его использования в магических ритуалах, возможно, также дало название чаше или сосуду, в котором оно находилось. Очень похожее растение было найдено и утеряно Гильгамешем после его пребывания в утнапиштиме; оно тоже обладало огромной магической силой и носило название, описывающее его особое свойство превращать старость в молодость. Если это предположение окажется верным, три отрывка, в которых упоминается *ниггильма*, должны быть отнесены к тем, в которых упоминается заклинание, как обеспечивающие соответствие мифа дальнейшим элементам магии. В соответствии с этой точкой зрения, пятая строка в Шестом столбце, вероятно, должна быть включена в божественную речь, где ссылка на объект, используемый в ритуале, была бы уместна. Но остается надеяться, что дальнейшее изучение и, возможно, новые фрагменты текста прольют свет на это загадочное слово; пока же было бы рискованно предлагать более определенный перевод.

(1) Упоминания о "земле" также имеют тенденцию связывать ее особым образом с Энлилем. Тесная связь Энлиля с землей, которая, конечно, подтверждается независимо, прямо упоминается в вавилонской версии (ср. Гильг. Эпос. XI, лл. 39-42). Предполагаемые отражения этой идеи уже давно прослеживаются в еврейских версиях; ср. Быт. viii. 21 (J), где Яхве говорит, что он больше не будет проклинать землю, и Быт. ix. 13 (P), где Элохим говорит о своем завете "между мной и землей".

С шестой строки столбца становится ясно, что первоначальное повествование мифа возобновляется. (1) Зиусуду, царь, простирается ниц перед Ану и Энлилем, которые даруют ему бессмертие и заставляют его жить в стране или горе, название которой, возможно, можно прочесть как Дилмун. Тесный параллелизм между этой частью текста и концом мифа в эпосе о Гильгамеше будет виден из следующих выдержек, (2) магические части опущены в шумерской версии:

(1) Следует также отметить, что в этой строке текст снова естественным образом распадается на двуступишия.

(2) Кол. VI, лл. 6-9 и 12 сравниваются с Gilg. Эпос, XI, лл. 198-205.

## ШУМЕРСКАЯ ВЕРСИЯ

Тогда Энлиль взошел на корабль;

Царь Зиусуду склоняется Перед Ану и Энлилем.

Он коснулся наших бровей, стоя между нами и благословляя нас:

Жизнь, подобную жизни бога, которую он дает ему.

Вечную душу, подобную (душе) бога, которую он создает для себя.

И пусть утнапиштим поселится вдали, в устьях рек!"

В... земле, земле (1) Дилмуна (?), они поселили его.

## СЕМИТСКАЯ ВЕРСИЯ

Он взял меня за руку и повел вперед.

Он вывел мою жену и заставил ее поклониться мне;

"Раньше человечество было утнапиштимом,

Но теперь пусть утнапиштим будет подобен богам, даже нам!

Затем они забрали меня и поселили далеко, в устьях рек.

(1) Или: "На горе, на горе из" и т.д.

Таким образом, шумерская версия, по-видимому, завершается знакомым концом легенды, который мы находим в эпосе о Гильгамеше и у Беросса, хотя здесь он встречается в сокращенной форме и с некоторыми вариациями в деталях. Во всех трех версиях за падением героя Потопа ниц перед богом следует дарование ему бессмертия - участи, которую, по словам Беросса, он разделил со своей женой, дочерью и рулевым. Эпос о Гильгамеше, возможно, подразумевает, что жена Ут-напиштира поделила с ним бессмертие, но в шумерской версии упоминается только Зиусуду. В Эпосе о Гильгамеше боги поселили утнапиштира в устьях рек, то есть у истоков Персидского залива, в то время как, согласно возможной интерпретации шумерской версии, он поселился на Дилмуне, острове в самом заливе. Тот факт, что Гильгамеш в Эпосе должен пересечь море, чтобы достичь Утнапиштира, может быть приведен в пользу прочтения "Дилмун"; и описание моря как "Вод Смерти", если оно подразумевает нечто большее, чем огромную опасность их прохождения, вероятно, было более поздним развитием событий, связанным с бессмертием Утнапиштира. Можно добавить, что ни в одной из версий на иврите мы не находим никакой параллели с заключительными деталями оригинальной истории, еврейские повествования завершаются благословением Ноя и божественным обещанием человечеству или заветом с ним.

Итак, таково содержание нашего шумерского документа, и из приведенных подробностей видно, что его история, поскольку она касается Всемирного потопы, в основном совпадает с той, которую мы уже находим в Эпосе о Гильгамеше. Это правда, что эта более ранняя версия дошла до нас в магическом обрамлении и в некоторой степени в сокращенном виде. В следующей лекции у меня будет возможность сослаться на другой ранний мифологический текст из Ниппура, который, по мнению его первого интерпретатора, включал вторую шумерскую версию легенды о Всемирном потопе. Это предположение не было обосновано, хотя мы увидим, что содержание документа носит очень интересный характер. Но ввиду дискуссии, развернувшейся в Соединенных Штатах по поводу толкования второго текста, и сомнений, которые впоследствии были выражены в некоторых кругах относительно недавнего открытия какой-либо новой формы легенды о Потопе, возможно, было бы неплохо кратко сформулировать доказательство того, что в надписи, опубликованной доктором Побелем, действительно была обнаружена ранняя шумерская версия истории о Потопе. Любой, кто следил за подробным анализом нового текста, который был предпринят в предыдущих параграфах, риску предположить, согласится с тем, что можно сделать следующие выводы:

(i) Общие черты сходства, представленные повествованием в Эпосе о Гильгамеше, сами по себе достаточно близки, чтобы показать, что мы имеем дело с шумерской версией этой истории. И этот вывод дополнительно подтверждается (а) появлением во всем тексте засвидетельствованного шумерского эквивалента семитского слова, используемого в вавилонских версиях для обозначения "Потопа", и (б) использованием точно такого же термина для обозначения "большой лодки" героя, которая уже знакома нам по ранней вавилонской версии.

(ii) Близкое языковое соответствие между частями шумерской легенды и эпоса о Гильгамеше позволяет предположить, что одна версия в конечном итоге была заимствована из другой. И этот вывод, в свою очередь, подтверждается (а) идентичностью значений шумерского и вавилонского имен героя Всемирного потопы, которые фактически приравниваются в позднем пояснительном тексте, и (б) небольшими различиями в вавилонской форме рассказа, которые соответствуют более поздним политическим и религиозным событиям и предполагают работу семитских редакторов.

Совокупный эффект таких общих и подробных доказательств ошеломляющ, и мы можем отбросить все сомнения относительно обоснованности утверждения доктора Побела. Мы действительно обнаружили очень раннюю и в некоторых своих чертах очень примитивную форму повествования о Потопе, которая до сих пор дошла до нас только в семитских и греческих переводах; и поток традиции был задействован в точке, намного превосходящей ту, к которой мы до сих пор приближались. Мы можем спросить, какие доказательства предлагает эта раннешумерская версия относительно происхождения и литературной истории еврейских версий?

Общая зависимость библейских версий от вавилонской легенды в целом давно признана и не нуждается в дальнейших доказательствах; и уже было замечено, что параллелизмы с версией в Эпосе о Гильгамеше в целом более детализированы и поразительны в более ранней, чем в более поздней еврейской версии.<sup>(1)</sup> В ходе нашего анализа шумерского текста в различных разделах его повествования были отмечены наиболее поразительные совпадения или расхождения по отношению к еврейским версиям. Было также очевидно, что во многих чертах,

в которых еврейские версии отличаются от Эпоса о Гильгамеше, последний находит поддержку у шумеров. Эти факты подтверждают вывод, который мы, естественно, должны основывать на исторической вероятности, что, хотя семито-вавилонские версии были заимствованы из Шумера, еврейские свидетельства столь же явно были заимствованы из Вавилона. Но есть одно или два свидетельства, которые явно расходятся с этим выводом, и они требуют некоторого объяснения.

(1) Подробнее см., в частности, Скиннера, *Бытие*, стр. 177 и далее.

Не следует придавать слишком большого значения очевидному отсутствию эпизода с птицами в шумерском повествовании, в котором он соответствовал бы более поздней версии по сравнению с более ранней версией на иврите; ибо, помимо его обобщенного характера, в тексте отсутствует так много, что отсутствие этого эпизода нельзя считать установленным с уверенностью. И в любом случае это могло бы быть уравновешено шумерским порядком сотворения людей раньше животных, который согласуется с более ранней версией на иврите и отличается от более поздней. Но есть один очень поразительный момент, в котором наш новый шумерский текст согласуется с обеими еврейскими версиями в отличие от Эпоса о Гильгамеше и Беросса; и это касается характера Зиусуду, который представляет собой столь близкую параллель с благочестием Ноя. Как мы уже видели, последнее связано не с еврейской идеализацией этой истории, а представляет собой подлинную часть первоначальной традиции, которая полностью отсутствует в вавилонских версиях. Но вавилонские версии являются средствами массовой информации, благодаря которым обычно предполагалось, что предание о Всемирном потопе дошло до евреев. Как мы можем объяснить этот факт?

Эта группировка шумерских и древнееврейских авторитетов по сравнению с дошедшими до нас источниками из Вавилона подчеркивается общей структурой шумерской истории. Ибо литературная связь, которую мы обнаруживаем в Книге Бытия между повествованиями о Сотворении мира и Потопе, до сих пор не находила параллели в клинописных текстах. В Вавилоне и Ассирии миф о Сотворении Мира и легенда о Всемирном потопе были разделены. Из первого развился полноценный эпос в соответствии с догматами вавилонского богословия, при этом миф о сотворении мира был объединен с другими мифами несколько аналогичного характера. Легенда о Всемирном потопе сохранилась как отдельная история более чем в одном месте действия, основная семитская версия была рассказана национальному герою Гильгамешу ближе к концу сложного эпоса о его приключениях, который вырос вокруг его имени. Один из главных сюрпризов недавно обнаруженной шумерской версии заключается в том, что связь повествований с ивритом прослеживается в рамках очень примитивной традиции. Репутация Ноя как набожного человека не стоит особняком. Его линия происхождения от Адама и нить повествования, связывающая сотворение мира с его частичным разрушением в результате Всемирного потопа, появляются в шумерской форме уже в то время, когда сам город Вавилон не сохранил своего позднейшего могущества. Как же тогда нам объяснить это соответствие шумерских и древнееврейских традиций по пунктам, совершенно отсутствующим в наших промежуточных источниках, из которых, однако, другие свидетельства указывают на то, что древнееврейские повествования были заимствованы?

Рискуя предвосхитить некоторые выводы, которые будут сделаны в следующей лекции, возможно, было бы неплохо сформулировать ответ прямо сейчас. Вполне возможно, что те, кто

все еще признает традиционное авторство Пятикнижия, склонны видеть в этом соответствии древнееврейских и шумерских идей подтверждение своей собственной гипотезы. Но следует сразу отметить, что это не является неизбежным выводом из имеющихся доказательств. Действительно, это прямо противоречит остальным доказательствам, которые мы обобщили, в то время как это оставило бы совершенно необъясненными некоторые существенные особенности проблемы. Верно, что некоторые важные детали шумерской традиции, хотя и не затрагивающие Вавилон и Ассирию, наложили свой отпечаток на еврейские повествования; но это не исчерпывающее изложение сути дела. Ибо мы также видели, что более полное сохранение шумерской традиции имело место в истории Беросса. Там мы проследили ту же общую структуру повествований с гораздо более тесным соответствием в деталях. Царственный ранг Зиусуду полностью согласуется с беросской концепцией ряда верховных допотопных правителей, а названия двух допотопных городов входят в число названий их недавно восстановленных шумерских прототипов. Таким образом, не может быть никаких предположений о том, что греческое воспроизведение шумерской традиции, в свою очередь, было вызвано еврейским влиянием. Напротив, мы имеем в них параллельный случай выживания в гораздо более полной форме.

Вывод, который мы, очевидно, можем сделать, состоит в том, что шумерское повествование продолжало существовать в литературной форме, которая очень напоминала первоначальную версию, в более поздние исторические периоды. В этом нет ничего удивительного, если вспомнить тщательное сохранение и изучение древних шумерских религиозных текстов позднейшим семитским духовенством страны. Каждый древний культовый центр в Вавилонии продолжал придерживаться своих собственных местных традиций, и стремление шумеров к их сохранению, унаследованное их семитскими хранителями, в значительной степени не зависело от политических событий в других местах. Поэтому Ашшур-бани-пал, создавая свою библиотеку в Ниневии, смог воспользоваться столь богатым запасом наиболее древних литературных текстов Вавилонии. Шумерская версия Всемирного потопы и допотопной истории вполне могла сохраниться в менее обобщенной форме, чем та, в которой мы ее восстановили; и, как и другие древние тексты, она, вероятно, была снабжена семитским переводом. Действительно, его литературное изучение и воспроизведение, возможно, продолжалось без перерыва в самом Вавилоне. Но даже если шумерская традиция вымерла в столице под влиянием вавилонского духовенства, ее возрождение вполне могло произойти в неовавилонские времена. Возможно, антикварные изыскания Набонидуса были характерны для его периода; и в любом случае перенесение богов его страны в столицу должно было сопровождаться возобновлением интереса к более древним версиям прошлого, с которыми их культы были особенно связаны. В дошедшем до нас кратком изложении Беросса мы, возможно, увидим свидетельства последующей попытки объединить с этими более древними традициями продолжающееся религиозное господство Мардука и Вавилона.

Наш вывод о том, что шумерская форма традиции не исчезла, оставляет вопрос о периодах, в течение которых вавилонское влияние могло в значительной степени воздействовать на еврейскую традицию, незатронутым; и поэтому мы можем отложить его дальнейшее рассмотрение до следующей лекции. На сегодняшний день единственный вопрос, который остается рассмотреть, касается влияния наших новых свидетельств на более широкую проблему рассказов о Потопе в целом. Какой свет это проливает на общий характер историй о Всемирном потопе и их предполагаемое египетское происхождение?

Одна вещь, которая сильно поражает меня при чтении этого раннего текста, - это полное отсутствие каких-либо следов или указаний на астрологический *мотив*. Это правда, что Зиусуду приносит жертвы богу Солнца; но этот эпизод неотъемлем от истории: появление Солнца после бури следует естественной последовательности событий и дает царю уверенность в том, что он в конечном итоге выживет. Отождествлять верующего с его богом и переносить материальное ремесло Зиусуду на небеса, безусловно, не имеет оправдания из простого повествования. У нас здесь нет прототипа Ра, плывущего по небесному океану. И сам разрушительный потоп не только носит столь же материальный и приземленный характер, но и находится в полной гармонии со своим вавилонским окружением.

В том, что касается наводнений, Тигр и Евфрат представляют собой разительный контраст с Нилом. Это правда, что жизненной силой каждой страны является вода из ее рек, но условия ее использования сильно различаются, и в Месопотамии она становится проклятием, когда выходит из-под контроля. В обеих странах для созревания урожая необходимо использовать речную воду. Но в то время как дожди в Абиссинии вызывают подъем уровня Нила в период с августа по октябрь, обеспечивая тем самым как яровые, так и озимые урожаи, тающие снега Армении и Тавра разливают реки Месопотамии в период с марта по май. В Египте разлив Нила умеренный; он никогда не бывает резким, и река достаточно хорошо предупреждает о своих подъемах и спадах. Он содержит ровно столько наносов, чтобы обогатить землю, не засоряя каналы; и вода, заполнив его исторические бассейны, может при необходимости быть сброшена в фоллинг-ривер в ноябре. Таким образом, Египет получает полный и регулярный запас воды, и нет никаких трудностей с утилизацией любых излишков. Распространение в такой стране легенды о всемирных разрушениях в результате наводнения немыслимо.

С другой стороны, в Месопотамии за наводнениями, которые приходят слишком поздно для озимых культур, следуют летние месяцы без дождей; и необходимо не только контролировать уровень паводковых вод, но и искусственно задерживать некоторую их часть, если мы хотим, чтобы они были полезны в жаркие месяцы июль, август и сентябрь, когда уровень воды в реках самый низкий. Более того, проливные дожди в апреле и теплый южный ветер, растапливающий снег на холмах, могут вызвать такие наводнения, что каналы не смогут их сдержать; тогда плотины будут прорваны, и страна окажется опустошенной. Здесь сначала слишком много воды, а затем слишком мало.

Большая опасность наводнения в Вавилонии, как по масштабу действия, так и по разрушительному эффекту, обусловлена странно равнинным характером дельт Тигра и Евфрата.(1) Следовательно, после серьезного прорыва в Тигре или Евфрате река, затопившая страну, может проложить себе новое русло на расстоянии многих миль от старого. Чтобы уменьшить опасность, с наводнениями можно бороться двумя способами — путем увеличения количества каналов для распространения воды и путем обеспечения ее выхода в низины в окружающей пустыне, которые, в свою очередь, становятся центрами плодородия. Оба метода применялись в древности; и можно добавить, что в любой схеме будущего процветания страны они должны быть применены снова, конечно, с повышением эффективности современного аппарата.(2) Но в то время как вавилонянам удалось контролировать Евфрат, Тигр так и не был по-настоящему укрощен, (3) и всякий раз, когда он прорывался на правый берег, южные равнины подвергались опустошению. У нас не могло быть более подходящей почвы для развития истории о Всемирном потопе.

(1) Багдад, хотя и находится в 300 милях по прямой от моря и в 500 - по реке, находится всего в 120 футах над уровнем моря.

(2) Вавилоняне контролировали Евфрат и в то же время обеспечивали его на случай "нехватки запасов", сбегая в две впадины в западной пустыне к северо-западу от Вавилона, известные сегодня как впадины Хаббанья и Абу-Дис, которые лежат к северу от современного города Рамади и к северу от Кербелы. О том, что эти впадины действительно использовались в качестве резервуаров в древности, свидетельствует наличие по их краям толстых слоев раковин Евфрата. В дополнение к каналам и отводам, вавилонская система включала хорошо построенные дамбы, защищенные кустарником. Прорубив восьмимильный канал через невысокий холм между впадинами Хаббанья и Абу-Дис и построив короткую плотину высотой 50 футов. Сэр Уильям Уиллокс подсчитал, что высоко над узким выходом последнего можно было бы создать резервуар, вмещающий восемнадцать миллиардов тонн воды. Смотрите его работу *"Орошение Месопотамии"* (Э. и Ф. Н. Спон, 1911), *Geographical Journal*, том. XL, № 2 (август 1912 г.), стр. 129 и далее, и статьи в *"Ближнем Востоке"*, процитированные на стр. 97, № 1, и стр. 98, № 2. Книга сэра Уильяма Уиллокса и последующие статьи представляют собой лучшее введение в изучение предания о Вавилонском потопе с его материальной стороны.

(3) Их работы, проведенные на Тигре, были эффективны для орошения; но вавилонянам никогда не удавалось сдерживать его наводнения так, как они справлялись с наводнениями Евфрата. Массивная земляная плотина, остатки которой до сих пор известны как "Плотина Нимрода", была переброшена через Тигр выше того места, где он впадал в дельту; это позволило повернуть реку по твердым конгломератовым породам и поддерживало ее на высоком уровне, чтобы она могла орошать страну на обоих берегах. Выше плотины находились истоки более позднего канала Нахрван, большого ручья шириной 400 футов и глубиной 17 футов, который снабжал страну к востоку от реки. Нар Шарри, или "Королевский канал", Нахар Малха у греков и Нахр эль-Малик у арабов, защищали правый берег Тигра своими собственными высокими искусственными берегами, которые до сих пор можно проследить на сотни миль; но он получал питание из Евфрата в Сиппаре, где высота грунта составляет около 25 футов. выше, чем на Тигре. Тигр обычно затоплял свой левый берег; именно правый берег был защищен, и прорыв здесь означал катастрофу. Ср. Willcocks, *op. cit.*, и *Ближний Восток*, 29 сентября 1916 г. (Vol. XI, № 282), стр. 522.

Только постоянным и неослабевающим вниманием можно было предотвратить катастрофу, вызванную наводнением; и сложность проблемы усугублялась тем фактом, что паводковые воды рек Месопотамии содержат в пять раз больше наносов, чем Нил. На самом деле, одной из самых насущных проблем, которую приходилось решать шумерским и ранневавилонским инженерам, было очищение каналов от ила.(1) Что могут натворить наводнения в Месопотамии, если их не остановить, хорошо иллюстрирует разрушение древней системы каналов, которая была непосредственной причиной нынешнего состояния страны в ужасающем запустении. То, что упадок был постепенным, произошло не по вине рек, а благодаря разумным принципам, на которых старая система контроля развивалась в течение многих столетий труда. Во времена мусульманского завоевания эта система уже начала давать сбои. В пятом веке были сильные наводнения; но еще хуже было в 629 году нашей эры, когда обе реки вышли из берегов и разрушили дамбы и насыпи. Рассказывают, что сасанидский царь Парвиз, современник

Мухаммеда, распял за один день сорок канальщиков у некоего пролома и все же не смог справиться с наводнением.(2) Все ремонтные работы были приостановлены во время анархии мусульманского вторжения. В результате Тигр покинул свое старое русло и устремился в Шатт-эль-Хай в Кут, а его собственные воды и воды его притоков, впадая в Евфрат, образовали Великое Евфратское болото длиной двести миль и шириной пятьдесят. Но даже тогда того, что осталось от старой системы, было достаточно, чтобы поддерживать величие Восточного халифата.

(1) Ср. *Письма Хаммурапи*, Т. III, стр. xxxvi и далее; обязанностью каждой деревни или городка на берегах главных каналов Вавилонии было содержать свой участок в чистоте от ила, и, конечно, он также отвечал за свои собственные оросительные каналы меньшего размера. В то время как изобретение системы бассейнового орошения было практически навязано Египту, необычайное плодородие Вавилонии было завоевано природой благодаря системе постоянного орошения, или круглогодичного орошения. В Вавилонии воду отводили на небольшие поля площадью в два-три акра, в то время как долина Нила орошалась большими бассейнами, каждый из которых занимал от тридцати до сорока тысяч акров. Вавилонский метод дает гораздо более выгодные результаты, и сэр Уильям Уиллкокс указывает, что Египет сегодня постепенно отказывается от своей собственной системы и перенимает систему своего древнего соперника; см. *The Near East*, 29 сентября 1916 г., стр. 521.

(2) См. Le Strange, *Земли Восточного халифата*, стр. 27.

Второй серьезный удар по системе последовал после монгольского завоевания, когда наводнение снесло канал Нахрван, расположенный к востоку от Тигра, и территория, которую он орошал, превратилась в пустыню. Затем, примерно в пятнадцатом веке, Тигр вернулся в свое старое русло; Шатт-эль-Хай уменьшился, и большая часть Огромного Болота высохла, превратившись в пустыню, которой оно является сегодня.(1) За столетия турецкого правления ситуация стала еще хуже. Но заиливание Хиллы, или главного рукава Евфрата, около 1865 года и переход значительной части его течения в канал Хиндия заставили даже турок принять меры. Они построили старое заграждение Хиндия в 1890 году, но в 1903 году оно рухнуло, и положение вещей стало еще хуже, чем раньше, поскольку ветвь Хилла тогда полностью высохла.(2)

(1) Это иллюстрирует ущерб, который сам Тигр способен нанести стране. Можно добавить, что сэр Уильям Уиллкокс предлагает контролировать разливы Тигра, спустившись в Тартарскую впадину, огромную соляную впадину в конце Вади Тартар, которая находится на 14 футов ниже уровня моря и на 200 футов ниже уровня разлива Тигра примерно в тридцати двух милях отсюда. Побег привел бы к выходу из Тигра к юго-западу от Самарры, а предлагаемое заграждение Белед было бы построено ниже по течению и выше по течению "Плотины Нимрода". Сток Тартара впадет в Евфрат, а сток Хаббани последнего получит излишки воды из Тигра, при этом второе заграждение будет переброшено через Евфрат вверх по течению Фаллуджи, где есть обнажение известняка недалеко от истока канала Сахлавия. Тартарская впадина, помимо отвода паводковых вод Тигра, таким образом, вероятно, подпитала бы Евфрат; а второе заграждение на Тигре, которое будет построено в Кут, обеспечило бы водой Шатт-эль-Хай. Когда страна будет избавлена от угрозы наводнения, Багдадскую железную дорогу можно будет проложить по возделываемым землям, а не по восточной пустыне;

см. Willcocks, *The Near East*, Oct. 6, 1916 (Vol. XI, № 283), стр. 545 и далее.

(2) Именно тогда сэр Уильям Уиллкокс спроектировал новое ограждение Хиндия, строительство которого было завершено в 1913 году. Приток Хиндии, сегодня главный поток Евфрата, представляет собой старый низменный канал Паллакопас, который разветвлялся на запад над Вавилоном и отводил свои воды в западные болота. В древности верховье этой ветви приходилось открывать во время сильных наводнений, а затем снова закрывать сразу после наводнения, чтобы сохранить наполненность основного потока мимо Вавилона, что требовало привлечения огромного количества людей. Первой работой Александра Македонского в Вавилонии было срезание новой головы для паллакопы в твердой земле, поскольку до сих пор она была в песчаной почве; и именно во время освоения болот ниже по течению он заразился лихорадкой, которая убила его.

Из этого краткого очерка прогрессирующих бедствий в более поздний исторический период, неизбежных последствий заброшенного ила и наводнений, можно сделать вывод, что две великие реки Месопотамии представляют собой очень сильный контраст с Нилом. Ибо в тот же период плохого управления и заброшенности в Египте Нил не превратил свою долину и дельту в пустыню. На Тигре и Евфрате в те эпохи, когда первые обитатели их берегов изо всех сил пытались осуществить свои первые попытки контроля, воды, должно быть, часто брали верх. При таких условиях история о великом потопе в прошлом вряд ли исчезла бы в будущем; традиция, как правило, собирала бы иллюстративные детали, подсказанные более поздним опытом. Наш новый текст раскрывает традицию о Всемирном потопе в Месопотамии на ранней стадии ее развития и, попутно, показывает нам, что нет необходимости постулировать в качестве причины его возникновения какие-либо природные потрясения или даже серию сейсмических толчков, сопровождавшихся циклоном в Персидском заливе.

Если бы это была единственная версия истории, дошедшая до нас, мы вряд ли рассматривали бы ее как свидетельство всемирной катастрофы. Это правда, что намерение богов состоит в уничтожении человечества, но действие происходит в Южной Вавилонии. После семидневного шторма выходит Солнце, и судно с благочестивым царем-жрецом и его домашними животными на борту, по-видимому, все еще находится в Вавилонии, а не на какой-нибудь отдаленной горе, такой как гора Нисир или огромный массив Арарат в Армении. Очевидно, что это детали, которые рассказчики истории добавили по мере того, как она передавалась последующим поколениям. Когда ее перенесли еще дальше, в район Восточного Средиземноморья, ее снова адаптировали к местным условиям. Так, Аполлодор высаживает Девкалиона на Парнасе (1), а псевдо-Лукиан рассказывает, как он основал храм Деркетоса в Иераполисе в Сирии рядом с отверстием в земле, которое поглотил Потоп. (2) Шумерянам, которые первыми рассказали эту историю, казалось, что великий потоп уничтожил человечество, поскольку Южная Вавилония была для них миром. Более поздние народы, услышавшие эту историю, приспособили ее к своему собственному географическому горизонту, и со всей добросовестностью и чисто логическим ходом горные вершины представлены погруженными под воду, а корабль, или ковчег, или сундук причаливает к самой высокой вершине, известной рассказчику и его слушателям. Но в своей ранней шумерской форме это всего лишь простое предание о каком-то великом наводнении, которое захлестнуло равнину Южной Вавилонии и имело особенно катастрофические последствия. И поэтому память о нем сохранилась в изображении одинокой лодки Зиусуду на поверхности вод, которая, если смотреть на нее сквозь туман предания о Потопе, дала нам Ноев ковчег наших детских дней.

(1) Гесиод - наш самый ранний авторитет в рассказе о потопе Девкалиона. О его вероятном вавилонском происхождении см. Фарнелл, *Греция и Вавилон* (1911), стр. 184.

(2) *Dea dea Cupiu*, 12 ф.

Таким образом, вавилонские, еврейские и греческие истории о потопе превращаются не в миф о природе, а в раннюю легенду, в основе которой лежат исторические факты о долине Евфрата. И вполне вероятно, что подобным образом мы сможем объяснить появление сказок о подобном персонаже по крайней мере в некоторых других частях света. Среди рас, живущих в низменных или хорошо орошаемых районах, было бы удивительно, если бы мы не нашли независимых рассказов о прошлых наводнениях, от которых спаслись лишь немногие обитатели суши. Только в холмистых странах, таких как Палестина, где большую часть года вода является дефицитной и драгоценной, мы вынуждены делать выводы о заимствовании; и нет сомнений, что как вавилонские, так и библейские истории были ответственны за некоторые, по крайней мере, за некоторые из разрозненных рассказов. Но нет необходимости принимать теорию единого источника для всех них, будь то в Вавилонии или, тем более, в Египте. (1)

(1) Этот аргумент взят из статьи, которую я опубликовал в "*Церковном ежеквартальном обзоре*" профессора Хэдлэма, январь 1916 г., стр. 280 и далее, содержащей отчет об открытии доктора Побела.

Я хотел бы добавить, что в связи с таким прочтением наших новых доказательств, я очень рад узнать, что сэр Джеймс Фрейзер придерживается аналогичного мнения. Ибо, как вам, несомненно, всем известно, сэр Джеймс в настоящее время собирает истории о наводнениях со всего мира и дополняет из более широкого диапазона сборники, уже составленные Ленорманом, Андре, Винтерницем и Герландом. Когда его работа будет завершена, можно будет с гораздо большей уверенностью предположить, как возникли те или иные традиции или группы традиций и в какой степени произошла передача. Между тем, в своей недавней лекции в память Хаксли (1) он предложил третью возможность возникновения историй о потопе.

(1) Сэр Дж. Г. Фрейзер, *Древние истории о Великом потопе* (мемориальная лекция Хаксли, 1916), Рой. Антроп. Инст., 1916.

Вкратце, история о потопе может возникнуть как популярное объяснение какой-либо поразительной природной особенности в стране, хотя с научной точки зрения рассматриваемая особенность обусловлена иными причинами, чем катастрофическое наводнение. И он разработал предположение в случае с греческими традициями о великом потопе, связанном с именами Девкалиона и Дардана. Всемирный потоп Девкалиона, во всяком случае, в его более поздних формах, явно окрашен семитской традицией; но обе греческие истории по своему происхождению сэр Джеймс Фрейзер прослеживает до местных условий — одна связана с ущельем Темпе в Фессалии, другая объясняет существование Босфора и Дарданелл. Как он указал, это были бы примеры не подлинных исторических традиций, а того, что сэр Джеймс Тайлер называет "мифами наблюдения". Третью историю о великом наводнении, считающуюся в греческой традиции самой ранней из трех, он объяснил бы необычайным затоплением озера Копайк в Беотии, уровень которого и по сей день подвержен

сильным колебаниям. Его новая теория применима только к двум другим традициям. Ибо в них не предполагается никакого исторического ядра, хотя постепенная эрозия водой не исключается как причина поверхностных особенностей, которые, возможно, навели на мысль о мифах.

Таким образом, эта ценная теория открывает третью возможность для нашего анализа. Он также, конечно, может использоваться в комбинации, если в каком-либо конкретном случае у нас есть основания полагать, что передача в какой-либо неопределенной форме, возможно, уже имела место. И это со всем уважением наводило бы на мысль о возможности того, что, принимая во внимание другие свидетельства, это могло иметь место в случае с греческими традициями. Что касается самой теории, мы можем с уверенностью ожидать, что будут найдены дополнительные примеры для ее иллюстрации и поддержки. Между тем, я думаю, что в новой шумерской версии мы можем заключить, что, вне всякого сомнения, восстановили происхождение вавилонской и еврейской традиций и большой группы историй, которые они, в свою очередь, породили.

## ЛЕКЦИЯ III — СОТВОРЕНИЕ МИРА И МИФ О ДРАКОНЕ; И ПРОБЛЕМА ВАВИЛОНСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ В ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

В ходе нашего обсуждения новой шумерской версии истории о Всемирном потопе мы пришли к выводу, что она не подтверждает никакой теории, которая сводила бы все подобные легенды к одному источнику, будь то Египет или Вавилония. Несмотря на сильные астрологические элементы как в египетской, так и в вавилонской религиозных системах, мы видели основания рассматривать астрологический оттенок большей части древней мифологии как более позднее украшение, а не как примитивный материал. И что касается нашей новой версии истории о Всемирном потопе, то она превратилась в легенду, в основе которой лежали исторические факты из долины Евфрата. Очевидно, что тот же класс объяснений не может быть применен к повествованиям о Сотворении Мира. Ибо здесь мы имеем дело не с легендами, а с мифами, то есть историями исключительно о богах. Но там, где возможно изучение их более ранних форм, это, по-видимому, показывает, что многие из этих сказаний также по своему происхождению не следует интерпретировать как мифы о природе и что ни одна из них не возникла как простое отражение солнечной системы. В своих более примитивных и простых аспектах они, по-видимому, во многих случаях были подсказаны чисто человеческим и земным опытом. Сегодня мы рассмотрим египетские, шумерские и вавилонские мифы о Сотворении мира, и, после того как мы отметили наиболее поразительные черты нашего нового материала, мы рассмотрим проблему иностранного влияния на еврейские традиции, касающиеся происхождения и ранней истории мира.

В Египте, как до недавнего времени и в Вавилонии, нам приходится полагаться в наших знаниях мифов о Сотворении мира на документы сравнительно позднего периода. Более того, египетская религиозная литература в целом текстуально искажена, и, как следствие, часто бывает трудно определить первоначальное значение ее аллюзий. Благодаря погребальным надписям и тому огромному собранию магических формул и ритуалов, известных как "Главы дневного выхода", мы очень полно информированы о египетских доктринах относительно будущего состояния умерших. Интенсивный интерес египтянина к своему собственному отдаленному будущему, доходящий почти до одержимости, возможно, отчасти объясняет сравнительно скудное место в дошедшей до нас литературе, которое занимают мифы, относящиеся исключительно к прошлому. И важно, что единственным циклом мифов, о котором мы полностью осведомлены на его последней стадии развития, должен быть тот, который санкционировал надежду человека на будущее существование. Тот факт, что Геродот, хотя и претендует на знание страданий или "Мистерий" Осириса, намеренно воздерживается от их описания или даже от произнесения имени (1), предполагает, что в его время, по крайней мере, некоторые разделы мифологии начали приобретать эзотерический характер. Нет никаких сомнений в том, что во все периоды миф играл важную роль в ритуале праздничных дней. Но мифологические отсылки в более ранних текстах часто неясны, а поздняя форма, в которой некоторые из этих историй дошли до нас, явно искусственна. Традиция, например, повествующая о том, как человечество произошло от слез, вытекших из глаз Ра, несомненно, возникла в результате игры слов.

(1) Геродот, II, 171.

С другой стороны, следы мифов, рассеянные в религиозной литературе Египта, возможно, в какой-то мере выдают их относительный возраст по концепциям вселенной, которые лежат в их основе. Египетская идея о том, что небо было небесным океаном, которая мало чем отличается от представлений, распространенных среди семитских вавилонян и евреев, предполагает определенные размышления. В Египте это вполне могло развиться из, вероятно, более раннего, но аналогичного представления о реке на небесах, которую Солнце ежедневно пересекало в своих лодках. Такой рекой явно был назван Нил; и его всеобъемлющий характер напоминает о времени, когда регулярное сообщение было налажено, по крайней мере, на юге, до Элефантины. Возможно, в более ранний период длинная узкая долина или даже ее часть наводили на мысль о фигуре человека, лежащего ничком на спине. Таков был Кеб, бог Земли, чьим двойником на небе была богиня Нут, ее ноги и руки покоились на границах мира, а изогнутое тело образовывало небесный свод. Возможно, еще более примитивным и восходящим к скотоводческой эпохе может быть представление о том, что небо - это огромная корова, ее тело, усыпанное звездами, единственное, что видно с земли внизу. Уже упоминалось о доминирующем влиянии Солнца в египетской религии, и неудивительно, что оно так часто появляется как первое из сотворенных существ. Сам его шар или, позднее, бог в юном человеческом облике мог быть изображен выходящим из лотоса на первобытных водах или из яйца болотной птицы - концепция, оказавшая влияние на позднейшую финикийскую космогонию. Скарабей, или большой египетский жук-навозник, катающий перед собой шар, в который откладывает яйца, - очевидная тема для раннего мифотворца. И было естественно, что Жук Хеперы отождествлялся с восходящим Солнцем, поскольку Ястреб Ра олицетворял его полуденный полет, а древняя форма Аттуна - его заход на западе. Но при всех этих разнообразных концепциях и объяснениях вселенной трудно определить, насколько

поэтические образы более поздних периодов трансформировали первоначальные мифы, которые, возможно, стоят за ними.

Претензии Ра, бога Солнца Гелиополиса, на роль египетского Творца рано вытеснили претензии других божеств. С другой стороны, Птах из Мемфиса, который на протяжении долгих веков был просто богом архитекторов и ремесленников, при Империи стал архитектором вселенной и изображается как гончар, формующий мировое яйцо. Короткое стихотворение жреца Птаха, дошедшее до нас из того периода, демонстрирует попытку развить эту идею в философском русле.<sup>(1)</sup> Его автор представляет всех богов и живых существ как происходящих непосредственно из ума и задумок Птаха. Но это движение, которое более заметно отразилось в религиозной революции Эхнатона, угасло в результате политической катастрофы, и первоначальная материалистическая интерпретация мифов была восстановлена с культом Амона. Насколько материалистичным это могло быть, хорошо иллюстрируют два ранних представителя XVIII династии, которые оставили нам яркие изображения гончарного круга, использовавшегося в процессе сотворения человека. Когда знаменитая Хатшепсут после возвращения из своей экспедиции в Пунт на девятом году правления своего юного супруга Тутмоса III решила построить свой храм в Дейр-эль-Бахари в некрополе Западных Фив, она стремилась подчеркнуть свои притязания на трон Египта, записав на его стенах свое собственное божественное происхождение. Мы уже отмечали веру египтян в солнечное происхождение своих законных правителей - миф, который восходит, по крайней мере, к Древнему царству и, возможно, берет свое начало в доисторические времена. С возвышением Фив Амон унаследовал prerogatives Ра; и поэтому Хатшепсут стремится показать на северной стороне подпорной стены Верхней платформы своего храма, что она была дочерью самого Амона, "великого Бога, Владыки неба, Владыки Тронов Двух Земель, который проживает в Фивах". Миф не был ее собственным изобретением, поскольку, очевидно, он должен был следовать традиционным принципам, и хотя он используется только для демонстрации божественного сотворения отдельного персонажа, он столь же очевидно отражает процедуру и методы общего мифа о Сотворении мира.

(1) См. Брестед, *"Дух египетского мира"*, XXXIX, стр. 39 и далее, и *"История Египта"*, стр. 356 и далее.

Эта серия скульптур разделяла преднамеренные увечья, которым подверглись все ее записи от рук Тутмоса III после ее смерти, но сохранилось достаточно сцен и сопровождающего их текста, чтобы сделать детальную интерпретацию мифа вполне определенной.<sup>(1)</sup> Здесь, как и в общем мифе о Сотворении Мира, первым действием Амона является созыв великих богов на совет, чтобы объявить им о будущем рождении великой принцессы. Из двенадцати присутствующих богов первым является Менту, форма бога Солнца, тесно связанная с Амоном.<sup>(2)</sup> Но вторым божеством является Атум, великий бог Гелиополиса, и за ним следует его цикл божеств — Шу, "сын Ра"; Тефнут, "владычица неба"; Кеб, "Отец Богов"; Нут, "Мать Богов"; Осирис, Исида, Нефтида, Сет, Гор и Хатхор. Мы находимся здесь в присутствии космических божеств, как и подобает запланированному акту творения. Последующие сцены демонстрируют буквальную интерпретацию египтянином мифа, которая требует телесного присутствия бога и личного участия. Тот упоминает в разговоре с Амен имя царицы Ахмес как будущей матери Хатшепсут, и позже мы видим самого Амона в образе ее мужа, Аа-хеперка-Ра (Тутмоса I), сидящего рядом с Ахмес и подающего ей Анкх, или знак Жизни, который она берет в руку и вдыхает ноздрями.<sup>(3)</sup>

Бог и царица восседают на тронах над ложем, их поддерживают две богини. Покинув царицу, Амон призывает Хнума или Хнемуму, плоского бога-барана, который в текстах всех периодов упоминается как "строитель" богов и людей; (4) и он поручает ему создать тело его будущей дочери и ее *Ка*, или "двойника", который был бы соединен с ней с рождения.

(1) См. Naville, *Дейр-эль-Бахари*, Pt. II, стр. 12 и далее, таблицы xlvi и далее.

(2) См. Бадж, *Боги египтян*, том. II, стр. 23 и далее. Его главным культовым центром был Хермонтис, но здесь, как и везде, ему присвоен его обычный титул "Владыка Фив".

(3) Pl. xlvii. Похожие сцены представлены в "храмах рождения" в Дендере, Эдфу, Филе, Эсне и Луксоре; см. Naville, *op. cit.*, стр. 14.

(4) Cp. Budge, *op. cit.*, Vol. II, стр. 50.

Сцена в сериале, представляющая наибольший интерес в данной связи, представляет Хнума за его творчеством. Он сидит за гончарным кругом, которым работает ногой, (1) а на вращающемся столе он своими руками лепит двух детей, маленькую принцессу и ее "двойника". Хатшепсут всегда хотела, чтобы ее изображали мужчиной, и поэтому оба ребенка - мальчики. (2) Пока они безжизненны, но символ Жизни будет поднесен к их ноздрям Гекет, женой божественного Горшечника, чья лягушачья голова символизирует рождение и плодородие. Когда Аменофис III скопировал скульптуры Хатшепсут для своей собственной серии в Луксоре, он возложил эту обязанность на великую богиню Хатхор, возможно, самую могущественную из космических богинь и мать мира. Последующие сцены в Дейр-эль-Бахари включают в себя ведение царицы Ахмес Хнумом и Хекетом в родильную палату; великую сцену родов, где царицу сопровождают богини Нефтида и Исида, несколько божественных медсестер и акушеров, держащих на руках нескольких "двойников" младенца, и благоприятных гениев в человеческом облике или с головами крокодилов, шакалов и ястребов, представляющих четыре стороны света и несущих дар жизни; вручение маленького ребенка богиней Хатхор Амену, который хорошо себя чувствует. обрадовался при виде своей дочери; и божественному вскармливанию Хатшепсут и ее "двойников". Но эти эпизоды нас не касаются, поскольку, конечно, они просто отражают процедуру, следующую за королевским рождением. Но роль Хнума в происхождении принцессы лежит в другом плане, поскольку она иллюстрирует египетский миф о Сотворении мира божественным Гончаром, который может принимать облик либо Хнума, либо Птаха. Месье Навиль указывает на поразительное сходство в деталях мифа Хатшепсут о божественном отцовстве с греческой легендой о Зевсе и Алкмене, где бог принимает облик Амфитриона, мужа Алкмены, точно так же, как Амон является царице; (3) и можно добавить, что египетское происхождение греческой истории традиционно признавалось в происхождении, приписываемом человеческой паре. (4)

(1) Эта деталь неясно сохранилась в Дейр-эль-Бахари; но она совершенно отчетливо видна в сцене на западной стене "Комнаты рождения" в Луксорском храме, которую Аменофис III, очевидно, скопировал с картины Хатшепсут.

(2) В аналогичной сцене в Луксоре, где будущий Аменофис III изображен на колесе Творца, скульптор отличил человеческое дитя от его духовного "двойника" причудливым приемом засовывания пальца в рот.

(3) См. Naville, *указ. соч.*, стр. 12.

(4) Ср., например, Геродот, II, 43.

Единственный полностью восстановленный египетский миф о сотворении мира сохранился в позднем папирусе Британского музея, который был опубликован несколько лет назад доктором Баджем.(1) Это встречается в двух отдельных версиях, включенных в "Книгу о свержении Апепы, Врага Ра". Здесь Ра, который излагает миф под своим поздним титулом Неб-эр-тчер, "Владыка до предела", создан самим собой как Хепера из Ну, первоизданной воды; а затем следуют последовательные поколения божественных пар, мужского и женского пола, такие, какие мы находим в начале семито-вавилонской серии Творений.(2) Хотя папирус был написан не позднее 311 года до нашей эры, миф, несомненно, ранний. Ибо первые две божественные пары Шу и Тефнут, Кеб и Нут, а также четверо из пяти детей последних пар, Осирис и Исида, Сет и Нефтида, образуют вместе с самим богом Солнца Великую Эннеаду Гелиополиса, оказавшую столь широкое влияние на египетские религиозные размышления. Эннеада объединила более древние солнечные элементы с культом Осириса, и на это указывает в мифе разрыв в сменяющих друг друга поколениях, когда Нут произвела на свет за одно рождение пять главных богов цикла Осириса, самого Осириса и его сына Гора, а также Сета, Исиду и Нефтиду. Таким образом, мы можем видеть в мифе ранний пример того религиозного синкретизма, который так характерен для более поздних египетских верований.

(1) См. *Archaeologia*, Vol. LII (1891). Доктор Бадж опубликовал новое издание всего папируса на *египетских иератических папирусах в Британском музее* (1910), и две версии мифа о сотворении мира приведены вместе в его книге *"Боги египтян"*, том. I (1904), глава. VIII, стр. 308 и далее, и совсем недавно в его *Египетской литературе*, том. I, "Легенды о богах" (1912), стр. 2 и далее. Описание папируса включено во Введение к "Легендам о богах", стр. xiii и далее

(2) В *Боги египтян*, том. I, глава. VII, стр. 288 и далее, доктор Бадж приводит подробное сравнение египетских пар первобытных божеств с очень похожими парами вавилонского мифа.

Единственная параллель, которую этот египетский миф о Сотворении Мира представляет древнееврейской космогонии, заключается в его изображении первоизданной воды, соответствующей водянистому хаосу из Книги Бытия i. Но сходство носит очень общий характер и не включает в себя этимологической эквивалентности, которую мы обнаруживаем, сравнивая еврейский рассказ с основным семито-вавилонским повествованием о Сотворении Мира.(1) Нанесение Анкха, египетского знака Жизни, на ноздри вновь созданного существа не является истинной параллелью вдыханию в ноздри человека дыхания жизни в более ранней версии иврита, (2) за исключением того, что каждый процесс был подсказан нашей обычной анатомией человека. Естественно, мы должны ожидать найти какую-то еврейскую параллель египетской идее Сотворения Мира как работы гончара с его глиной, поскольку эта фигура встречается в большинстве древних мифологий. Евреи действительно использовали эту концепцию как метафору или притчу (3), и она также лежит в основе их более ранней картины сотворения человека. Я не касался более грубых египетских представлений о происхождении вселенной, которые мы, вероятно, можем связать с африканскими представлениями; но те, на которые я ссылался, послужат демонстрацией полного отсутствия какой-либо черты, представляющей детальное сходство с еврейской традицией.

(1) О широком распространении в мифах отдаленных народов расплывчатой теории, которая ведет происхождение всех сотворенных вещей от воды, см. Фарнелл, *Греция и Вавилон*, стр. 180.

(2) Gen. ii. 7 (J).

(3) Ср., например, Исаию xxix. 16, xlv. 9; и Иеремию xviii. 2f.

Когда мы обращаемся к Вавилонии, мы находим там также свидетельства противоречивых идей, порожденных разными и в некоторой степени конкурирующими религиозными центрами. Но в отличие от довольно запутанного состояния египетской мифологии, семитский миф о сотворении мира городом Вавилоном, благодаря продолжающемуся политическому господству последнего, сумел завоевать доминирующее место в национальной литературе. Это версия, в которой уже давно замечено так много сходства с первой главой книги Бытия, особенно в последовательности творческих актов и их относительном порядке. В семито-вавилонской версии сотворение мира представлено как результат конфликта, возникновение порядка из хаоса, результат, который достигается только личным триумфом Творца. Но этот лежащий в основе дуализм не проявляется в более примитивной шумерской версии, которую мы сейчас восстановили. Следует помнить, что во второй лекции я дал некоторый отчет об этом мифе, который встречается в сокращенной форме как введение к шумерской версии Всемирного потопа, причем два повествования записаны в одном документе и связаны друг с другом описанием допотопных городов. Там мы увидели, что Сотворение Мира приписывается трем величайшим богам шумерского пантеона - Ану, Энлилю и Энки, которым помогает богиня Нинхарсагга.

Примечательно, что в шумерской версии не менее четырех божеств представлены как принимающие участие в Сотворении Мира. Ибо в этом мы можем увидеть некоторое указание на период, к которому следует отнести его состав. Их связь в тексте наводит на мысль, что притязания местных богов уже начали соперничать друг с другом в результате политического объединения городов, исповедующих их культы. К тому же общему периоду мы должны также отнести составление шумерской династической летописи, поскольку это предполагает существование верховного правителя среди шумерских городов-государств. Эта форма политического устройства, несомненно, должна была быть результатом длительного процесса развития, и тот факт, что ее существование следует рассматривать как относящееся к Сотворению мира, указывает на сравнительно развитую стадию традиции. Но за сочетанием городов и их богов мы можем, предположительно, проследить предшествующие стадии развития, когда каждое местное божество и его человеческий представитель казались своим собственным приверженцам единственными объектами поклонения и преданности. И даже после того, как требования других центров были удовлетворены, ни одно божество так и не отказалось полностью от своих местных притязаний.

Энлиль, второе из четырех шумерских божеств-творцов, в конце концов вытеснил своих соперников. Действительно, давно признано, что *роль, которую сыграл Мардук в вавилонской версии Сотворения Мира, была позаимствована у Энлиля из Ниппура*; и в легенде об Атрахасисе сам Энлиль предстает как окончательный правитель мира, а другие боги фигурируют как "его сыновья". Ану, возглавляющий список и играющий вместе с Энлилем

ведущую роль в шумерском повествовании, явно был его главным соперником. И хотя у нас нет подробного отчета о творчестве Ану, настойчивое приписывание ему сотворения небес и его привычный титул "Отец богов" наводят на мысль, что когда-то у него был соответствующий сюжет мифа в Эанне, его храме в Эрехе. Энки, третьему из богов-творцов, естественно, приписывали как Богу Мудрости особую творческую деятельность, и, к счастью, в его случае у нас есть некоторые независимые свидетельства того, какие разнообразные формы она могла принимать.

Согласно одной дошедшей до нас традиции, (1) после того, как Ану сотворил небеса, Энки создал Апсу, или Бездну, свое собственное жилище. Затем, взяв из него кусок глины (2), он приступил к созданию Кирпичного бога, а также тростника и лесов для снабжения строительным материалом. Из той же глины он продолжал лепить другие божества и материалы, в том числе бога-плотника; бога-кузнеца; Аразу, божество-покровитель строительства; и горы и моря за все, что они производили; бога-ювелира, бога-камнереза и родственных божеств, вместе с их богатыми продуктами для подношений; божеств зерна, Ашнана и Лахара; Сириша, бога вина; Нингизиду и Нинсара, бога сада, ради богатых подношений, которые они могли сделать; и богиню цветов. божество, описываемое как "Верховный жрец великих богов", устанавливающее необходимые таинства и повеления. Затем он создал "Царя", вероятно, для оборудования определенного храма, и, наконец, людей, чтобы они могли совершать культ в храме, столь тщательно подготовленном.

(1) См. Вайсбах, *Вавилонский сборник*, стр. 32 и далее.

(2) Одним из титулов Энки был "горшечник"; ср. *Суп. Тексты* в Brit. Mus., Пт. XXIV, стр. 14 f., лл. 41, 43.

Из этого краткого описания творческой деятельности Энки будет видно, что текст, из которого он взят, не является общим мифом о Сотворении Мира, а, по всей вероятности, вводным абзацем композиции, прославляющей строительство или реставрацию конкретного храма; и основание последнего представлено в генотеистических традициях как главный объект творения. Составленное с этой особой целью, его повествование не следует рассматривать как исчерпывающий отчет о сотворении мира. Приведенные случаи носят эклектичный характер, и упоминаются только те боги и материалы, которые потребовались бы для строительства и украшения храма, а также для обеспечения его жертвоприношений и культа. Но даже в этом случае его мифологическая подоплека поучительна. Ибо, хотя сотворение небес Ану постулируется как необходимый прецедент деятельности Энки, последний создает Глубины, растительность, горы, моря и человечество. Более того, в своем характере Бога Мудрости он является не только учителем, но и создателем тех божеств, которые были покровителями созидательной работы человека. Из этих свидетельств мы можем сделать вывод, что в его храме в Эриду, ныне покрытом курганами Абу-Шахрайн на крайнем юге Вавилонии, который в ранней шумерской традиции считался первым городом в мире, сам Энки когда-то прославлялся как единственный творец вселенной.

Сочетание трех богов Ану, Энлиля и Энки устойчиво в традиции; ибо они не только были великими богами вселенной, представляя соответственно небо, землю и водную бездну, но и позже разделили между собой небесную сферу. Именно в их астрологическом характере мы

снова находим их в творческой деятельности, хотя и без участия какой-либо богини, когда они появляются как создатели великих светлых богов и как основатели разделения времени на день и месяц. Этот шумерский миф, хотя и дошел до нас лишь в виде отрывка или краткого изложения в упражнении для неовавилонского школьника, (1) вполне может относиться к сравнительно раннему периоду, но, вероятно, ко времени, когда "Пути" Ану, Энлиля и Энки уже были определены на небесах и их более поздние астрологические персонажи выкристаллизовались.

(1) См. *Семь табличек творения*, том. I, стр. 124 и далее. В табличке приведены выдержки из двух очень похожих шумерских и семитских текстов. В обоих из них Ану, Энлиль и Энки предстают как творцы "по своему верному совету". В шумерском отрывке они создают Луну и определяют ее месячный ход, в то время как в семитском тексте, после установления неба и земли, они создают в дополнение к Новолунию светлый день, чтобы "люди видели бога Солнца во Вратах его выхода".

Идея о том, что богиня должна участвовать вместе с богом в сотворении человека, уже является знакомой чертой вавилонской мифологии. Таким образом, богине Аруру в сотрудничестве с Мардуком можно приписать сотворение человеческой расы, (1) поскольку она также может быть изображена создающей по собственной инициативе отдельного героя, такого как Энкиду из Эпоса о Гильгамеше. Роль матери человечества, как мы видели, также разделяла семитская Иштар. И хотя древнешумерская богиня Нинхарсагга, "Владычица гор", впервые появляется в нашем шумерском тексте в образе создательницы, некоторые из известных нам титулов, которыми она пользовалась, под ее синонимами в Списке великих Богов Вавилонии, уже отражали ее космическую деятельность. (2) Ибо она была известна как

"Строитель того, что дышит",  
"Плотник человечества",  
"Плотник сердца",  
"Медник богов",  
"Медник Земли" и  
"Леди Поттер".

(1) Указ. соч., стр. 134 и далее.

(2) Ср. *Cun. Тексты в the Brit. Mus.*, Pt. XXIV, pl. 12, ll. 32, 26, 27, 25, 24, 23, и Pöbel, *Hist. Тексты*, стр. 34.

В мифе нам не сообщается о ее методе творения, но из приведенных выше названий ясно, что в ее собственном цикле традиций Нинхасагга задумывалась как лепящая мужчин не только из глины, но и из дерева, и, возможно, как использующая металл для изготовления других своих творений. Более того, в Списке великих Богов, где она упоминается под своим титулом Мах, Нинхасагга ассоциируется с Ану, Энлилем и Энки; она появляется там со своими зависимыми божествами после Энлиля и до Энки. Таким образом, у нас есть определенное доказательство того, что ее связь с тремя главными шумерскими богами была широко признана в ранний шумерский период и определяла ее положение в классифицированном пантеоне Вавилонии. Помимо этих свидетельств, важный ранг, присвоенный ей в исторических и юридических

записях и в обетных надписях, (1) особенно в ранний период и в Южной Вавилонии, полностью согласуется с той ролью, которую она здесь играет в шумерском мифе о сотворении мира. Эаннатум и Гудеа из Лагаша помещают ее сразу после Ану и Энлиля, отдавая ей приоритет над Энки; и даже в касситских надписях Кудурру тринадцатого и двенадцатого веков, где она упоминается, она занимает место после Энки и перед другими богами. В Шумере она была известна как "Мать богов", и ей приписывали способность передавать царство и королевские знаки отличия от одного царя его преемнику.

(1) См., в частности, Pöebel, указ. соч., стр. 24 и далее.

Ее верховное положение как богини подтверждается относительной незначительностью ее мужа Данпэ, которого она полностью затмевает, и в этом отношении она представляет собой контраст с богиней Нинлиль, женской ипостасью Энлиля. Ранние глиняные фигурки, найденные в Ниппуре и на других стоянках, изображающие богиню, кормящую грудью ребенка и сжимающую одну из своих грудей, вполне могут рассматриваться как представляющие Нинхарсаггу, а не Нинлиль. Ее святилища находились в Кеше и Адабе, обоих на юге, и этот факт в достаточной степени объясняет сравнительную слабость ее влияния в Аккаде, где ее место заняла семитская Иштар. Она действительно появляется на севере в саргонический период под своим собственным именем, хотя позже она сохранилась в своих синонимах Нинмах, "Возвышенная леди", и Нинту, "Леди деторождения". Именно под последним названием Хаммурапи упоминает ее в своем Своде законов, где она занимает десятое место в ряду одиннадцати божеств. Но как Богиня Рождения она сохранила лишь бледное отражение своего первоначального космического характера, и ее функции постепенно специализировались.(1)

(1) Ср. Пöebel, указ. соч., стр. 33. Возможно, что под одним из ее более поздних синонимов нам следует отождествить ее, как предполагает доктор Пöebel, с Милиттой Геродота.

Из рассмотрения их характеров, выявленных независимыми источниками свидетельств, мы, таким образом, получаем причину сотрудничества четырех божеств в шумерском Сотворении Мира. Фактически, новый текст иллюстрирует хорошо известный принцип развития мифа - примирение соперничающих притязаний божеств, чьи культы, некогда изолированные, были приведены в соприкосновение друг с другом по политическим причинам. В этом аспекте миф является средством, с помощью которого развивается действующий пантеон. Естественно, что все соответствующие божества не могут продолжать играть свои первоначальные роли в деталях. В вавилонском эпосе о Сотворении Мира, где единственное божество, причем не очень выдающееся, должно было быть возведено в высший ранг, проблема была достаточно простой. Он мог сохранить свои собственные качества и достижения, позаимствовав их у любого бывшего соперника. В шумерском тексте мы имеем результат гораздо более тонкого процесса корректировки, и возможно, что краткость текста здесь не полностью обусловлена сжатием более длинного повествования, но может частично рассматриваться как свидетельство раннего объединения. В результате объединения нескольких конкурирующих божеств в работе по сотворению мира можно проследить тенденцию избегать дискриминации между соперничающими притязаниями. Таким образом, собранные боги, пантеон в целом, считаются коллективно ответственными за сотворение вселенной. Можно добавить, что такое

использование *ilâni*, "боги", образует интересную лингвистическую параллель множественному числу еврейского божественного титула Элохим.

Следует помнить, что в шумерской версии рассказ о Сотворении Мира приводится не полностью, включены только те эпизоды, которые были непосредственно связаны с историей о Всемирном потопе. Несомненно, выбор людей и животных был обусловлен их последующим спасением от Потопа; и акцент был намеренно сделан на создании *ниггильмы* из-за той роли, которую она сыграла в обеспечении выживания человечества. Тем не менее, мы отметили одну поразительную параллель между шумерской версией и версией семитских вавилонян в том, что касается причины, которую обе приводят для сотворения человека. Но в первом нет попытки объяснить, как возникла сама вселенная, и существование земли предполагается в тот момент, когда Ану, Энлиль, Энки и Нинхарсагга берутся за создание человека. Семито-вавилонская версия, с другой стороны, в основном посвящена событиям, которые привели к актам творения, и наша проблема заключается в том, чтобы выяснить, насколько эти эпизоды имели семитское, а насколько шумерское происхождение. Возникает еще один вопрос относительно того, не могли ли некоторые фрагменты повествования когда-то существовать в шумерской форме независимо от мифа о Сотворении мира.

Иногда делается заявление, что нет оснований предполагать шумерский оригинал для семито-вавилонской версии, записанной на "Семи табличках творения";(1) и это замечание, хотя и верно для этой версии в целом, нуждается в некоторой оговорке. Композиционная природа стихотворения давно признана, и анализ текста показал, что для его формирования было объединено не менее пяти основных направлений. Они состоят из (i) Рождения Богов; (ii) Легенда об Эа и Апсу; (iii) основной миф о Драконе; (iv) фактический рассказ о Сотворении Мира; и (v) гимн Мардуку под его пятьюдесятью названиями.(2) Ассирийские комментарии к Гимну, из которых восстановлена значительная часть его текста, повсюду цитируют шумерский оригинал и объясняют его слово в слово фразами семитской версии; (3) таким образом, семитское происхождение одной из Семи Табличек сразу опровергается. Более того, большинство из пятидесяти названий, даже в том виде, в каком они дошли до нас в семитском тексте, явно шумерские, и поскольку многие из них посвящены деталям творчества их владельца, подразумевается шумерский оригинал для других частей версии. Энлиль и Эа представлены как дарующие Мардуку свои собственные имена (4), и мы можем предположить, что многие из пятидесяти титулов изначально носили Энлиль как шумерский Творец.(5) Таким образом, некоторые фрагменты фактического повествования о Сотворении Мира, вероятно, были заимствованы из шумерского оригинала, в котором "Отец Энлиль" фигурировал как герой.

(1) Ср., например, Jastrow, *Журнал. из Амер. Или. Соц.*, том. XXXVI (1916), стр. 279.

(2) См. "Семь скрижалей творения", том. I, стр. lxvi и далее; и ср. Скиннер, *Бытие*, стр. 43 и далее.

(3) Ср. *Сев. Табл.*, том. I, стр. 157 и далее.

(4) Ср. табл. VII, лл. 116 и далее.

(5) Число пятьдесят было предложено идеограммой, использованной для обозначения имени

Энлиля.

За что же тогда были ответственны сами вавилоняне-семиты? Мне кажется, что в "Семи табличках" мы можем приписать им значительную изобретательность в сочетании существующих мифов, но не в том, что они их выдумали. Вся поэма в ее нынешнем виде представляет собой прославление Мардука, бога Вавилона, которому должно быть присвоено выдающееся положение среди богов, соответствующее политическому положению, недавно достигнутому его городом. Было бы совершенно не в духе национальной мысли нарушать традицию, и такой ход событий не соответствовал бы цели вавилонского жречества, которое должно было добиться признания своих притязаний более старыми культовыми центрами страны. Поэтому они выбрали и объединили более важные существующие мифы, внося в них только такие изменения, которые соответствовали бы их новому герою. Сам Вавилон завоевал свое положение собственными усилиями; и было бы естественной идеей предоставить Мардуку возможность стать Творцом мира в результате успешного конфликта. Сочетание мифа о Драконе с мифом о Сотворении Мира превосходно послужило бы их цели; и это то, что мы находим в семитской поэме. Но даже это сочетание, возможно, не было их собственным изобретением; ибо, хотя, как мы увидим, идея конфликта не имела места в более ранних формах шумерского мифа о Сотворении мира, ее сочетание с *мотивом* Дракона, возможно, характеризовало местную шумерскую версию Ниппура. Насколько механическим был метод прославления Мардука вавилонскими редакторами, видно из того, как они использовали описание Тиамат и ее чудовищного выводка, которых Мардук должен победить. Чтобы произвести впечатление на слушателей поэмы его доблестью, это повторяется не менее четырех раз, когда один бог передает весть о ее восстании другому.

Прямое доказательство того, каким образом позднейшие редакторы были вынуждены изменить первоначальный шумерский миф о сотворении мира вследствие включения в него других элементов, можно увидеть в Шестой табличке поэмы, где Мардук излагает причину сотворения человека. Во второй лекции мы отметили, как сами слова главного шумерского Творца были вложены в уста Мардука; но остальная часть речи семитского бога не находит эквивалента в шумерской версии и, очевидно, была вставлена для того, чтобы согласовать повествование с его более поздними составляющими. Лучше всего это можно увидеть, напечатав два отрывка в параллельных столбцах: (1)

(1) Отрывок из шумерской версии, который приводится в нижней части Первой колонки, сравнивается здесь с семито-вавилонской серией "Сотворение мира", Таблица VI, лл. 6-10 (см. *Семь табличек*, том. I, стр. 86 и далее). Сравнение оправдано независимо от того, рассматриваем ли мы шумерскую речь как прямое предисловие к сотворению человека или как подтверждение его долга после спасения от разрушения Потопом.

## ШУМЕРСКАЯ ВЕРСИЯ

"Людей я заставляю... в их поселениях,

Города... построит (человек), под их защитой я успокою его,

Чтобы он мог заложить кирпич нашего дома на чистом месте,

Чтобы на чистом месте он мог основать нашу ... ! "

## СЕМИТСКАЯ ВЕРСИЯ

"Я создам человека, чтобы человек мог (. . ).

Я создам человека, который будет обитать (...),

Чтобы было установлено служение богам и чтобы (их) святилища (могли быть построены).

Но я изменю пути богов, и я изменю (их пути);

Вместе они будут угнетены, и ко злу (они. . .)!"

Соединение несовместимых элементов очень заметно в семитской версии. Ибо за заявлением о том, что человек будет создан для того, чтобы у богов могли быть поклонники, сразу же следует объявление о том, что сами боги должны быть наказаны и их "пути" изменены. В шумерской версии боги едины, и все они, естественно, считаются достойными поклонения человека. Шумерский Творец не делает различий; он говорит о "наших домах", или храмах, которые будут построены. Но в более поздней версии был введен божественный конфликт, и будущий глава пантеона победил и унизил восставших божеств. Следовательно, их "пути" должны быть изменены, прежде чем они станут пригодны для поклонения, которое было им по праву предоставлено в более простой шумерской традиции. Несмотря на упрощенный характер шумерской версии, сравнение этих отрывков убедительно показывает, что семито-вавилонский миф о Сотворении Мира основан на более простой шумерской истории, которая была доработана, чтобы согласовать ее с мифом о Драконе.

Сама семитская поэма также предоставляет доказательства независимого существования мифа о Драконе отдельно от процесса Творения, поскольку история об Эа и Апсу, которую она включает, является всего лишь местным мифом об Эриду. Его включение в историю опять же является просто данью уважения Мардуку; ибо, хотя Эа, теперь ставший отцом Мардука, мог победить Апсу, он испугался Тиамат и "повернул назад".(1) Первоначальный миф об Эриду, без сомнения, изображал Энки как покорителя водной Бездны, которая стала его домом; но нет ничего, что связывало бы эту традицию с его ранней творческой деятельностью. Мы давно располагаем частью другой местной версии мифа о Драконе, в которой описывается победа над драконом каким-то божеством, отличным от Мардука; и битва там описывается как происходившая не до Сотворения Мира, а во времена, когда существовали люди и строились города.(2) Люди и боги были одинаково напуганы появлением чудовища, и именно для того, чтобы освободить землю из его когтей, один из богов вышел и убил его. Традиция с удовольствием останавливалась на огромных размерах дракона и его ужасном внешнем виде. В этой версии он описывается как пятьдесят беру(3) в длину и один в высоту; его рот был шести локтей, а окружность ушей двенадцати; он плелся по воде, которую бил хвостом; и, когда его убили, его кровь лилась три года, три месяца, день и ночь. Из этого описания мы можем видеть, что ему было дано тело огромной змеи.(4)

(1) Табл. III, л. 53 и далее. В "Истории о Беле и драконе", третьем из апокрифических дополнений к книге Даниила, у нас есть прямое свидетельство позднего существования *мотива* Дракона, помимо каких-либо следов мифа о Сотворении мира; в связи с этим см. Чарльз, *Апокрифы и псевдопиграфы*, том. I (1913), стр. 653 и далее.

(2) См. *Семь табличек*, Том. I, стр. 116 и далее, lxviii. Текст сохранился на ассирийской табличке, изготовленной для библиотеки Ашур-бани-пал.

(3) *Беру* представлял собой пространство, которое можно было покрыть за два часа пути.

(4) У вавилонского дракона есть потомство в более поздней апокалиптической литературе, где мы находим очень похожие описания размеров этих существ. К их числу мы, возможно, можем отнести дракона из "Апокалипсиса Баруха", который, согласно славянской версии, по-видимому, каждый день выпивает воду глубиной в локоть из моря, и все же море не тонет из-за впадающих в него трехсот шестидесяти рек (ср. Джеймс, "Апокрифические истории", Вторая серия, в "Текстах и исследованиях" Армитажа Робинсона, V, № 1, стр. lix ff.). Но египетский *мотив* Дракона был еще более распространенным, и *Пистис София*, несомненно, предполагала описания Змея, особенно в связи с Гадесом.

Дальнейшая версия мифа о Драконе теперь была идентифицирована на одной из табличек, найденных во время недавних раскопок в Ашшуре, (1) и в ней дракон не имеет полностью змеиной формы, но является настоящим драконом с ногами. Как и только что описанный, он монстр мужского пола. Описание происходит как часть мифа, текст которого настолько плохо сохранился, что с какой-либо уверенностью можно разобрать только содержимое одной колонки. В нем бог, чье имя хотящий, объявляет о присутствии дракона: "Он лежит в воде, а я (...)!" вслед за этим второй бог последовательно призывает к Аруру, богине-матери, и к Паллил, другому божеству, о помощи в своем затруднительном положении. И далее следует описание дракона:

В море был сотворен Змей.

Шестьдесят беру - это его длина;

Тридцать беру высотой - это его он (объявление). (2)

На половину (берю) каждый растягивает поверхность своих глаз;(3)

За двадцать беру идут (его ноги).(4)

Он пожирает рыбу, обитателей (моря),

Он пожирает птиц, обитателей (небес),

Он пожирает диких ослов, обитателей (полей),

Он пожирает людей, (5) народам (он . . .).

(1) Текст см. Эбелинг, *Assurtexte I*, № 6; он переведен им на *восточный*. *Lit.-Zeit.*, Vol. XIX, № 4 (апрель 1916 г.).

(2) Строка гласит: *30 беру са-ка-а-пу-(са-а-су)*. Доктор Эбелинг переводит *ri-sa-a* как "головы" (Köpfe), подразумевая, что у дракона было больше одной головы. Можно отметить, что, если бы мы могли принять этот перевод, у нас была бы интересная параллель с описанием некоторых первобытных монстров, сохранившихся из Беросса, как {soma men ekhontas en, kephalas de duo}. Но обычное слово для обозначения "головы" - *каккаду*, и не может быть никаких сомнений в том, что *rîsâ* здесь используется в обычном смысле "голова, вершина, макушка" применительно к высокому зданию.

(3) Строка гласит: *a-na 1/2 ta-am la-bu-na li-bit su* в-на. Dr. Ebeling translates, "auf je eine Hälfte ist ein Ziegel (ihrer) Auge(n) gelegt". Но *libittu* здесь явно используется не в обычном значении "кирпич", что дает странный перевод, а в его особом значении применительно к большим зданиям - "фундамент, площадь пола, площадь", то есть "поверхность". Доктор Эбелинг читает *ênâ-su* at the end of the line, but the sign is broken; perhaps the

traces may prove to be those of *uznâ su*, "his ears", in which case *li-bit uz(nâ-su)*-может быть передано как "его уши". либо как "поверхность его ушей", либо как "основание (букв. foundation) его ушей".

(4) то есть длина его шага составляла двадцать *беру*.

(5) Букв. "черноголовый".

Текст здесь обрывается в тот момент, когда Паллил, к которому была обращена помощь против дракона, начинает говорить. Будем надеяться, что мы восстановим продолжение повествования и узнаем, что стало с этим плотоядным чудовищем.

Таким образом, есть достаточно оснований предполагать независимое существование вавилонского мифа о драконе, и хотя обе восстановленные версии дошли до нас в семитской форме, нет никаких сомнений в том, что сам миф существовал у шумеров. *Мотив* дракона постоянно повторяется в описаниях убранства шумерских храмов, и драконы-близнецы Нингишзиды на вазе для возлияний Гудеа, вырезанные из зеленого стеатита и инкрустированные раковинами, являются выдающимся произведением шумерского искусства.

(1) Сами имена, которые носит выводок монстров Тиамат в "Семи табличках", в большинстве случаев указывают на их шумерское происхождение, и Кингу, которого она назначила своим защитником вместо Апсу, в равной степени шумерское. Было бы действительно странно, если бы шумеры не создали миф о Драконе, (2) поскольку битва с драконами является наиболее очевидным из природных мифов и встречается в большинстве мифологий Европы и Ближнего Востока. Тянущиеся грозовые тучи напоминают о его змеиной форме, его огненный язык виден в раздвоенных молниях, и, хотя он может на время затемнить мир, бог Солнца всегда будет побеждать. В Египте миф о "Свержении Апепа, врага Ра" представляет собой близкую параллель с мифом о Тиамат; (3) но из всех восточных мифологий китайская вдохновила искусство на самое прекрасное изображение Дракона, который, однако, в своих разнообразных формах был для них по существу благотворным. Несомненно, у семитов Вавилонии были свои собственные версии Битвы с драконами как до, так и после их прибытия на Евфрат, но конкретная версия, которую вавилонские жрецы вплели в свой эпос, не относится к их числу.

(1) See E. de Sarzec, *Découvertes en Chaldée*, pl. xlv, Fig. 2, and Heuzey, *Catalogue des antiquités chaldéennes*, p. 281.

(2) В своем очень интересном исследовании "Шумерские и аккадские взгляды на истоки", опубликованном в *журнале. из Амер. Ор. Soc.*, Vol. XXXVI (1916), стр. 274 и далее, профессор Джастроу предполагает, что битва с драконом в семито-вавилонской поэме о Сотворении мира имеет семитское, а не шумерское происхождение. Он не рассматривает свидетельства самой поэмы в деталях, но основывает свое предположение главным образом на двух гипотезах: о том, что битва драконов в поэме была вызвана зимними штормами и наводнениями в долине Евфрата, и что шумеры пришли из горного региона, где воды было мало. Если мы примем оба допущения, то предлагаемый вывод, как мне кажется, не обязательно вытекает из имеющихся у нас свидетельств относительно отдаленной даты возникновения шумерского поселения в долине Евфрата. Все еще могут существовать некоторые свидетельства, указывающие на горный дом протошумеров, такие как имя их ранней богини Нинхарсагги, "Владычицы гор". Но поскольку теперь мы должны рассматривать саму Вавилонию как колыбель их цивилизации, другие данные, как правило, теряют часть своей очевидной значимости. Это правда, что один и тот же шумерский знак означает "земля" и "гора"; но, возможно, было трудно получить понятный профиль для обозначения "земли", не принимая форму горы. Такое название, как Экур, "Горный дом" в Ниппуре, возможно, указывает на

размер, а не на происхождение; и связь Энки с металлообработкой может быть просто обусловлена его характером как Бога Мудрости и не подходит исключительно "богу, чей дом находится в горах, где находят металлы" (указ. соч., стр. 295). Следует добавить, что теория профессора Джастроу о битве с драконами связана с его взглядом на происхождение интересного шумерского "мифа о начале", на который делается ссылка позже.

(3) Ср. Бадж, *Боги египтян*, том. I, стр. 324 и далее. Включение двух версий египетского мифа о сотворении мира, описывающего рождение богов в "Книге о свержении Апепа", не представляет собой очень близкой параллели с сочетанием мифов о Сотворении мира и драконах в семито-вавилонской поэме, поскольку в египетском произведении два мифа на самом деле не объединены, версии о Сотворении Мира вставлены в середину заклинаний против Апепа без какой-либо попытки ассимиляции (см. Бадж, *Египетская литература*, том. I, стр. xvi).

Таким образом, мы проследили происхождение четырех из пяти нитей, образующих семито-вавилонскую поэму о Сотворении Мира, от шумерских предков. А теперь мы возвращаемся к первой из нитей, к Рождению Богов, с которой началось наше обсуждение. Ибо, если бы и это оказалось шумерским, это помогло бы заполнить пробел в нашем шумерском мифе о сотворении Мира и могло бы дать нам некоторое представление о шумерском представлении о "начале", которое предшествовало актам творения великих богов. Следует помнить, что поэма начинается описанием времени, когда небес и земли еще не существовало, не было даже полей или болот, а вселенная состояла только из первобытных богов воды, Апсу, Мумму и Тиамат, чьи воды были смешаны воедино. Затем следует последовательное поколение двух пар божеств, Лахму и Лакхаму, а также Аншара и Кишара, долгие века, отделяющие два поколения друг от друга и от рождения великих богов, которое происходит впоследствии. В кратком изложении мифа, приведенном Дамаскием (1), имена различных божеств точно соответствуют тем, что приведены в первых строках поэмы; но он делает несколько примечательных дополнений, как будет видно из следующей таблицы:

#### ДАМАССКИЕ "СЕМЬ ТАБЛИЧЕК" I

|                            |                           |
|----------------------------|---------------------------|
| {'Apason-Tauthe}           | Апсу-Тиамат               |
|                            |                           |
| {Мумис}                    | Мумму                     |
| {Ляхос-Ляхе}{(2)}          | Лахму-Лакхаму             |
| {'Ассорос-Киссаре}         | Аншар-Кишар               |
| {"Анос", "Иллинос", "Аос"} | Ану, ( ), Нудиммуд (= Эа) |
| {'Aos--Dauke}              |                           |
|                            |                           |
| {Belos}                    |                           |

(1) *Quaestiones de primis principiis*, cap. 125; ed. Kopp, p. 384.

(2) Исправлено по результатам прочтения текста {Дахен кай Дахон}.

В отрывке поэмы, описывающем рождение великих богов после последней пары первобытных божеств, должным образом упоминаются Ану и Нудиммуд (последний - титул Эа),

соответствующие {'Anos} и {'Aos} Дамаския; и, по-видимому, нет упоминания об Энлиле, оригинале {'Иллиноса}. Вполне возможно, что его имя встречается в конце одной из ломаных строк, и, если это так, у нас должна быть полная параллель с Дамаскием. Но следы свидетельствуют не в пользу восстановления; (1) и отсутствие имени Энлиля в этой части поэмы может быть легко объяснено как еще одна дань уважения Мардуку, который определенно узурпирует свое место в последующем повествовании. Ану и Эа должны были быть упомянуты оба из-за ролей, которые они играют в Эпосе, но единственное зарегистрированное появление Энлиля - на последнем собрании богов, где он дарует Мардуку свое собственное имя "Владыка мира" (2). Свидетельство Дамаския предполагает, что имя Энлиля было сохранено здесь, между именами Ану и Эа, в других версиях поэмы. Но появление этого имени в любой версии само по себе свидетельствует о древности этой части повествования. Логично предположить, что миф о рождении Богов восходит ко времени, по крайней мере, до возникновения Вавилона, и предположительно имеет шумерское происхождение.

(1) Ану и Нудиммуд впервые упоминаются каждый в начале строки, а три строки, следующие за упоминанием Нудиммуда, полностью заняты описаниями его мудрости и силы. Также вероятно, что три предыдущие строки (ll. 14-16), все из которых относятся к Ану по имени, были полностью заняты его описанием. Но какое-либо упоминание об Энлиле могло встречаться только в гл. 13-16, и сохранившиеся следы их вторых половинок не предполагают восстановления.

(2) Ср. Табл. VII, . 116.

Дополнительным доказательством этого может служить тот факт, что Ану, Энлиль и Эа (то есть Энки), которые здесь созданы вместе, являются тремя великими богами шумерской версии Сотворения Мира; именно они создали человечество с помощью богини Нинхарсагги, и в более полной версии этого мифа мы, естественно, должны ожидать найти какое-то описание их собственного происхождения. Упоминание у Дамаския Мардука ({Белоса}) как сына Эа и Дамкины ({Дауке}) также представляет интерес в этой связи, поскольку оно демонстрирует богиню, находящуюся в тесной связи с одним из трех великих богов, подобно тому, как мы находим Нинхарсаггу, связанную с ними в шумерской версии.(1) Прежде чем оставить имена, можно добавить, что из первобытных божеств Ансар и Кишар, очевидно, имеют шумерскую форму.

(1) Дамкина была более поздней женой Эа или Энки; а Нинхарсагга ассоциируется с Энки как его супруга в другом шумерском мифе.

Можно отметить, что характер Апсу и Тиамат в этой части стихотворения (1) сильно расходится с их более поздними действиями. Их восстание против упорядоченного "пути" богов было необходимой подготовкой к включению мифов о Драконах, в которых героями являются Эа и Мардук. Здесь они предстают как всецело благодетельные боги первобытной воды, не потревоженной штормами, в тихих глубинах которой возникли столь же благодетельные божества Лахму и Лакхаму, Аншар и Кишар.(2) Между прочим, эта интерпретация предполагает более удовлетворительное восстановление конца девятой строки стихотворения, чем любое из ранее предложенных. Эта строка обычно подразумевается, что боги были созданы "посреди (небес)", но я думаю, что следующий перевод в связи с ll. 1-5 дает лучший смысл:

Когда в вышине небеса не имели названия,  
И земля внизу не носила имени,  
И первобытный Апсу, породивший их,(3)  
И Мумму, и Тиамат, которая родила их(3) всех, —  
Их воды смешались вместе,

....

....

....

Затем были созданы боги посреди (своих вод),(4)  
Лахму и Лакхаму были призваны к существованию. . .

(1) Табл. I, лл. 1-21.

(2) Возможно, мы увидим сохранение первоначального характера Тиамат в ее контроле над Скрижалями Судьбы. В стихотворении не представлено, как она захватывает их в какой-либо успешной битве; кажется, что они уже принадлежат ей, чтобы подарить Кингу, хотя в более поздней мифологии они "не принадлежат ему по праву" (ср. табл. I, л. 137 и далее и табл. IV, л. 121).

(3) то есть боги.

(4) Девятая строка сохранилась только в неовавилонском экземпляре (*Семь табличек*, том II, стр. i). Я предложил восстановить *ки-риб с (а-ма-ми)*, "посреди небес", насколько это возможно, поскольку следы первого знака в последнем слове строки, по-видимому, принадлежат неовавилонской форме *са*. Восстановление казалось в то время не совсем удовлетворительным из-за первой строки стихотворения, и это могло быть оправдано только предположением, что *самаму*, или "небеса", уже смутно воспринимались как существующие (op. cit., Vol. I, стр. 3, № 14). Но следы знака, как я их привел (цит. по, т. II, стр. i), также, возможно, могут быть теми, которые относятся к неовавилонской форме знака *те*; и теперь я бы восстановил конец строки в неовавилонской табличке как *ki-rib m (e-e-su-nu)*, "посреди (их вод)", что соответствует форме *ти-и- су-ну*, на стр. 5 этого дубликата. В ассирийской версии *тэ(п)-су-ну* читалось бы в обеих строках. Проверить новые показания можно будет путем повторного изучения следов на табличке, когда коллекции Британского музея снова станут доступны для изучения после войны.

Если восстановить девятую строку стихотворения в соответствии с предложением, окажется, что содержащийся в ней рассказ о рождении Богов точно соответствует изложению Беросса, который, объясняя миф, ссылается на вавилонскую веру в то, что вселенная изначально состояла из влаги, в которой зародились живые существа, подобные уже описанным им.(1) Первобытные воды изначально были источником жизни, а не разрушения, и именно в них рождались боги, как в египетской мифологии; там Ну, первобытный бог воды, из которого был создан сам Ра, никогда не переставал быть сторонником бога Солнца. Изменение в вавилонской концепции, очевидно, было внесено сочетанием мифа о Драконе с мифом о Сотворении Мира, сочетанием, которое в Египте никогда не было бы оправдано пологом течением Нила. Изучив некоторые аспекты имен в начале вавилонской поэмы, мы уже увидели основания подозревать, что ее версия о Рождении Богов восходит к шумерским временам, и уместно спросить, есть ли у нас какие-либо дополнительные доказательства того, что в верованиях шумеров вода была источником всех вещей.

(1) {үгро гар онтос ту пантос кай зун энд аутогегеннменон (toionde) ktl}. Его создания из первобытной воды были убиты светом; и затем были созданы земные животные, которые могли переносить воздух (то есть дышать и существовать в нем).

В течение многих лет мы владели шумерским мифом о Сотворении Мира, который дошел до нас на позднеавилонской табличке как вводный раздел заклинания. Она снабжена семитским переводом, и, судя по содержащимся в ней записям о строительстве Вавилона и Эгасилы, храма Мардука, и по отождествлению самого Мардука с Создателем, она явно подверглась некоторой правке со стороны вавилонских жрецов. Более того, появление различных эпизодов вне их логического порядка и тот факт, что в тексте дважды упоминается о создании болот, тростника и деревьев или лесных массивов, животных и городов, указывают на то, что были объединены два шумерских мифа. Таким образом, у нас нет гарантии, что другие города, упомянутые поименно в тексте, Ниппур, Эрех и Эриду, упоминаются в какой-либо существенной связи друг с другом. (1) Что касается действительной причины Творения, то в тексте, по-видимому, также приводятся две версии: одна в ее нынешнем виде безлична, а другая осуществлена богом. Но эти два рассказа совершенно не похожи на официальную версию о Вавилоне, и мы можем с уверенностью рассматривать их как подлинные шумерские мифы. Текст напоминает другие ранние рассказы о Сотворении Мира, вводя свое повествование серией негативных утверждений, которые служат для указания на предшествующее несуществование мира, как будет видно из следующего отрывка: (2)

Не было создано ни одного города, не было создано ни одного существа,  
не был создан Ниппур, не был построен Экур, не был создан  
Эрех, не была построена Эанна, не был создан  
Апсу, не был построен Эриду, не было создано  
священного дома, дома богов, не было создано жилище.

Все земли (3) были морскими.

В то время, когда посреди моря (образовался) канал,  
Тогда был создан Эриду, построена Эсагила и т.д.

Здесь мы имеем четкое утверждение, что до Сотворения мира весь мир был морем. И важно отметить, что первобытная вода не персонифицирована; используется обычное шумерское слово, обозначающее "море", которое семитский переводчик точно передал в своей версии текста. (4) Ссылка на канал в море как на причину Творения кажется на первый взгляд немного неясной; но это слово подразумевает "сток" или "водный канал", а не само морское течение, и ссылка может быть объяснена осушением зоны затопления. Несомненно, эта фраза была развита в первоначальном мифе, и вполне возможно, что то, что позже в тексте кажется второй версией Сотворения Мира, на самом деле является частью более подробного повествования первого мифа. Там назван сам Творец. Это шумерский бог Гилимма, а в семитском переводе заменено имя Мардука. К следующему двуступищу, описывающему метод создания Гилиммы, прилагается еще один отрывок из более поздней части текста, очевидно, смещенный, дающий дополнительные подробности о работе Создателя:

Гилимма связал тростник перед лицом воды,  
Он сформировал почву и насыпал ее рядом с тростником. (5)  
(Он) (6) засыпал дамбу на берегу моря,  
(Он. . . ) болото, он образовал топь.

(. . .), он вызвал к существованию,  
(Тростник, который он сформировал) отредактировал, (7) деревья, которые он создал.

(1) Составной характер текста обсуждается профессором Джастроу в его книге *"Еврейские и вавилонские традиции"*, стр. 89 и далее; и в его статье в журнале. *Амер. Или. Соц.*, Vol. XXXVI (1916), стр. 279 и далее; он проанализировал его на две основные версии, которые, как он предполагает, возникли в Эриду и Ниппуре соответственно. Мне кажется, что свидетельства текста не подтверждают точку зрения о том, что любая ссылка на водный хаос, предшествовавший Сотворению Мира, обязательно должна иметь семитское происхождение. Для ознакомления с текстом (впервые опубликовано Пинчесом, *Журнал. Поэ. Азиат. Соч.*, Вып. XXIII, стр. 393 и далее), см. *Sev. Tablet.*, Vol. I, стр. 130.

(2) Об., лл. 5-12.

(3) Сумма. *нигин-кур-кур-ра-ге*, сем. *нап-хар ма-та-а-ту*, букв. "все земли", то есть шумерские и вавилонские выражения, обозначающие "мир".

(4) Сум. *а-аб-ба*, "море", здесь переводится *таммум*, а не его персонифицированным эквивалентом Тиамат.

(5) Было высказано предположение, что *ами*, слово в семитской версии, переведенное здесь как "тростник", должно быть связано с *ammatu*, словом, используемым для обозначения "земли" или "сухой земли" в серии "Сотворение мира в Вавилоне", табл. I, л. 2, и дано некоторое такое значение, как "простор". Таким образом, объясняется, что это двустичие означает, что бог создал пространство на поверхности вод, а затем высыпал пыль "на пространство". Но семитская версия в л. 18 гласит *itti ami*, "рядом с а.", а не *ina ami*, "на а."; и в любом случае, не кажется, что акт высыпания специально созданной пыли на уже образованную землю или рядом с ней имеет большое значение. Шумерское слово, переведенное *ами*, пишется *gi-dir* с элементом *gi*, "тростник", в л. 17, и хотя в следующей строке оно записано в его разновидности *a-dir* без *gi*, уравнение *gi-a-dir = ami* подтверждается в другом месте (ср. Delitzsch, *Handwörterbuch*, стр. 77). В пользу того, чтобы рассматривать *ами* как разновидность тростника, употребляемого здесь в собирательном виде, можно указать, что шумерский глагол в гл. 17 - *kesda*, "связывать", точно переданный *rakasu* в семитской версии. Предполагая, что л. 34 относится к тому же рассказу, создание тростника в целом рядом с деревьями после образования сухой земли, конечно, не противоречило бы использованию богом какого-либо вида тростника в его первом акте творения. Он создает пучки тростника, как создает почву, и то и другое идет на формирование первой дамбы; заросли тростника, как и другая растительность, вырастают из земли, когда она появляется.

(6) Семитская версия здесь читается как "владыка Мардук"; соответствующее имя в шумерском тексте не сохранилось.

(7) Строка восстановлена с л. 2 на лицевой стороне текста.

Здесь шумерский Творец изображен создающим сушу из первобытной воды во многом таким же образом, как ранний земледелец в долине Евфрата создавал богатые поля для своих посевов. Существование земли здесь на самом деле не предполагается. Весь мир был морем, пока бог не сотворил сушу из воды единственным практическим методом, который был возможен в Месопотамии.

В другом шумерском мифе, который был обнаружен на одной из ранних табличек из Ниппура, мы имеем несколько иную картину начала. Ибо там, хотя вода и является источником жизни, предполагается существование суши. Но она голая и безлюдная, как в месопотамский сезон "отлива". Лежащая в основе идея наводит на мысль о периоде, когда уже был достигнут некоторый прогресс в систематическом орошении, и заполнения пересохших каналов и последующего орошения иссушенной земли поднимающимся потоком Энки не боялись, а страстно желали. Этот миф - лишь один из нескольких, которые были объединены для формирования вводных разделов заклинания; но во всех них Энки, бог глубоководья, играет ведущую роль, хотя и ассоциируется с разными супругами. (1) Заклинание направлено против различных болезней, и чтение заключительного мифологического раздела, очевидно, было направлено на то, чтобы заручиться помощью особых богов в борьбе с ними. Сотворение этих божеств произносится по установленным формулам своего рода рефреном, и божественное

имя, присвоенное каждому, имеет магическую связь с болезнью, которую он или она призваны рассеять.(2)

(1) См. Лэнгдон, Университет Пенсильвании. Музей. Изд., Баб. Раздел., том. X, № 1 (1915), т. i, стр. 69 и далее; *Журнал. Амер. Or. Soc.*, Vol. XXXVI (1916), стр. 140 и далее; ср. Prince, *Журнал. Амер. Или. Соц.*, том. XXXVI, стр. 90 и далее; Ястроу, *Журнал. Амер. Или. Соч.*, том. XXXVI, стр. 122 и далее, и, в частности, его подробное изучение текста в *амер. Journ. Семит. Язык.*, Vol. XXXIII, стр. 91 и далее. Первое описание текста, сделанное доктором Лэнгдоном, в *сборнике научных трудов. Библ. Арх.*, Вып. XXXVI (1914), стр. 188 и далее, был основан только на сравнительно небольшом фрагменте; и на его доработке текста из других фрагментов в Пенсильвании. Профессор Сэйс сразу понял, что предварительный диагноз мифа о Потопе не может быть подтвержден (ср. *Разоблачения. Times*, ноябрь 1915 г., стр. 88 и далее). Он, профессор Принс и профессор Джастроу независимо показали, что действие Энки в мифе, направившее воду на землю, было не карательным, а благотворным; и предыдущий раздел, в котором животные описаны как не выполняющие свои обычные действия, был независимо показан профессором Принсом и профессором Джастроу как относящийся не к их иной природе в идеальном существовании в Раю, а, по знакомым признакам, к их несуществованию в пустынной стране. Можно добавить, что профессор Бартон и доктор Питерс в целом согласны с профессором Принсом и профессором Джастроу в их интерпретации текста, которая исключает предложенные библейские параллели; и я понимаю от доктора Лэнгдона, что он совершенно справедливо признает, что текст не является мифом о Всемирном потопе. Можно поздравить с тем, что обсуждение существенно расширило наши знания об этом сложном сочинении.

(2) Ср. кол. VI, II. 24 и далее; таким образом, *Ab-u* был создан для болезни коровы (*ab*); *Nin-tul* для болезни стада (*u-tul*); *Nin-ka-u-tu* и *Nin-ka-si* для болезни рта (*ka*); *Na-zi* для болезни *na-zi* (значение неопределенное); *Da zi*-та для болезни *да-цзы* (значение неопределенное); *Нин-тиль* для обозначения *тиль* (жизни); имя восьмого и последнего божества сохранилось неполно.

Мы уже приводили примеры аналогичного использования мифа в магии, которое было общим как для Египта, так и для Вавилонии; и чтобы проиллюстрировать его применение против болезней, как в Ниппурском документе, достаточно привести хорошо известное магическое средство от зубной боли, которое было принято в Вавилоне.(1) Там считалось, что зубная боль вызывается грызущим десну червем, и в заклинании для ее облегчения использовался миф. Происхождение червя прослеживается от Ану, бога небес, по нисходящей шкале творения; Ану, небеса, земля, реки, каналы и болота представлены как то, что каждое из них дает начало следующему по порядку, пока, наконец, болота не породят червя. Затем в мифе рассказывается о том, как червь, получив от Эа в ответ на ее молитву соблазнительную пищу, попросил позволить ему выпить кровь зубов, и заклинание завершается призывом проклятия Эа из-за ошибочного выбора червя. Ясно, что власть над червем была получена путем рассказа о ее сотворении и о ее последующей неблагодарности, которая привела к ее нынешнему занятию и проклятию, под которым она трудилась. Когда миф и заклинание произносились трижды над соответствующей смесью пива, растения и масла, и смесь прикладывалась к пораженному зубу, червь попадал под действие проклятия, и пациент сразу же получал облегчение. Этот пример поучителен, поскольку связь идей достаточно ясна. В ниппурском документе рассказ о сотворении восьми божеств, очевидно, гарантировал их присутствие, а демонстрация мистической связи между их именами и соответствующими болезнями делала действие их сил эффективным. Наши знания о многих других мифах основаны исключительно на их магическом применении.

(1) См. Томпсон, *Дьяволы и злые духи Вавилонии*, том. II, стр. 160 и далее; ряд других примеров см. в Jastrow, *J.A.O.S.*, Vol. XXXVI, стр. 279, п. 7.

Возможно, самый интересный раздел нового текста - это тот, в котором даются божественные наставления по использованию растений, плоды или корни которых можно употреблять в пищу. Здесь Усму, посланница Энки, Бога Глубин, называет восемь таких растений по приказу Энки, тем самым определяя характер каждого. Как отметил профессор Джастроу, этот отрывок убедительно напоминает историю из Беросса о мифическом существе Оаннесе, которое вышло из Эритрейского моря, где оно граничит с Вавилонией, чтобы научить человечество всему, включая "семена и сбор плодов".(1) Но единственная часть текста, которая нас здесь интересует, - это вводный раздел, где животворящий поток, которым орошаются засушливые поля, изображен как следующий за союзом водных божеств Энки и Нинеллы.(2) Профессор Джастроу прав, подчеркивая полное отсутствие какого-либо конфликта в этом шумерском мифе о начале; но, как и в случае с другими рассмотренными нами шумерскими версиями, мне кажется, нет необходимости искать его происхождение где-либо еще, кроме долины Евфрата.

(1) Ср. Jastrow, *J.A.O.S.*, Vol. XXXVI, стр. 127, и *A.J.S.L.*, том. XXXIII, стр. 134 и далее. Можно добавить, что божественное наречение растений также представляет слабую параллель с наречением зверей и птиц самим человеком в Быт. ii. 19 f.

(2) Профессором Джастроу (*A.J.S.L.*, Vol. XXXIII, стр. 115) сравнивает аналогичные мифы, собранные сэром Джеймсом Фрейзером (*Magic Art*, Vol. II, глава. xi и глава. xii, § 2). Он также отмечает параллель, которую миф об орошении представляет с туманом (или наводнением) в более ранней версии на иврите (Быт. ii. 5 f). Но Энки, как и Эа, не был богом дождя; у него были свои жилища в Евфрате и Безднах.

Даже в более поздние периоды, когда шумерские мифы о Сотворении Мира были вытеснены мифами о Вавилоне, Евфрат никогда не переставал рассматриваться как источник жизни и творец всего сущего. И это хорошо показано в следующих вводных строках семитского заклинания, из которого у нас есть две неовавилонские копии: (1)

О ты, Река, сотворившая все сущее,  
Когда великие боги выкопали тебя,  
Они даровали процветание твоим берегам,  
Внутри тебя Эа, Царь Глубин, создал свое жилище.

Потоп, который они наслали не раньше, чем ты появился!

Здесь река как творец резко отличается от Наводнения; и мы можем заключить, что воды долины Евфрата произвели впечатление на ранних шумеров, а позднее и на семитов, своей созидательной, а также разрушительной силой. Повторное появление плодородной почвы после отступившего наводнения, несомненно, наводило на мысль о сотворении мира из воды, а медленное, но автоматическое падение ручья послужило бы моделью для многовековой эволюции первобытных божеств. Когда нужно было изобразить активное и искусственное сотворение земли богом, для первобытного шумера было бы естественно представить Творца работающим так, как он сам работал бы, восстанавливая поле после наводнения. Таким образом, нам показывают древнего шумерского бога Гилимму, который опускает вязанки

тростника в воду и насыпает землю рядом с ними, пока земля внутри его дамб не высохнет и не даст пышную растительность. Но здесь в процессе есть намек на борьбу, и мы усматриваем в этом возможность редактора мифа вплести *мотив* Дракона. Другой шумерский миф не дает такого оправдания, в котором наводнение, приносящее жизнь, изображается как дар двух божеств Глубин и результат их союза.

Но в другом своем аспекте реки Месопотамии могли быть ужасны; и сам *мотив* Дракона на Тигре и Евфрате черпал свои образы как из наводнения, так и из шторма. Таким образом, когда необходимо было представить единое божество не только как Творца, но и как защитника своих божественных союзников и победителя других богов, было неизбежно, что мифы, связанные с водами в их двух аспектах, должны были быть объединены. Возможно, это уже имело место в Ниппуре, когда Энлиль стал главой пантеона; но существование мифа о нем является предположительным.<sup>(1)</sup> В более позднюю эпоху мы можем проследить этот процесс в свете истории и существующих текстов. Там Мардук, полностью отождествляемый с богом Солнца, побеждает некогда безликую первозданную воду, которая в процессе редактирования теперь превратилась в Дракона наводнения и бури.

(1) Аспект Энлиля как Создателя Растительности подчеркивается в Таблице VII вавилонской поэмы о Сотворении мира. Примечательно, что его первый титул, Асара, следует интерпретировать как "Дарующий посев", "Основатель сева", "Создатель зерна и растений", "Тот, кто дал взойти зеленой траве" (ср. *Семь табличек*, т. I, стр. 92 и далее). Эти вступительные фразы, которыми восхваляется бог, являются ключевой нотой всего произведения. Это правда, что как Сукх-кур он "Разрушитель врага"; но подавляющее большинство титулов и их семитских толкований относятся к творческой деятельности, а не к мифу о Драконе.

Таким образом, дуализм, который является столь характерной чертой семито-вавилонской системы, хотя и отсутствовал в самых ранних шумерских представлениях о Сотворении Мира, был присущ природе местных рек, различные аспекты которых дали начало отдельным мифам или окрасили их. Его присутствие в более поздней мифологии можно проследить как отражение политического развития, сначала, вероятно, среди воюющих городов Шумера, но, несомненно, позже, в триумфе семитов в Вавилоне. Всего лишь следовало ожидать, что завоеватель, будь то шумериец или семит, должен представлять победу своего собственного бога как установление порядка из хаоса. Но это было бы особенно гармонично с характером семитских вавилонян Первой династии, чей гений метода и организации породил как Кодекс законов Хаммурапи, так и прямые улицы столицы.

Таким образом, мы смогли проследить различные нити семито-вавилонской поэмы о Сотворении Мира до шумерских истоков; и во второй лекции мы пришли к очень похожему выводу относительно семито-вавилонской версии Всемирного потопа, сохранившейся в Эпосе о Гильгамеше. Там мы увидели, что литературная структура шумерской версии, в которой объединены Сотворение Мира и Потоп, должно быть, сохранилась в той или иной форме в неовавилонский период, поскольку она была воспроизведена Бероссом. И мы отметили тот факт, что такое же расположение в Книге Бытия, следовательно, не доказывает, что еврейские повествования восходят непосредственно к ранним шумерским оригиналам. Фактически, структурное сходство, представленное в Книге Бытия, можно рассматривать только как дополнительное доказательство того, что шумерские оригиналы продолжали изучаться и

переводиться семитским духовенством, хотя официально они уже давно были вытеснены их более поздними потомками - семитскими эпосами. Подробное сравнение повествований о Сотворении Мира и Потопе в различных версиях сразу же раскрывает тот факт, что связь между рассказами семитов-вавилонян и евреев гораздо теснее и поразительнее, чем та, которую можно проследить, если поместить последние рядом с шумерскими оригиналами. Поэтому мы можем считать несомненным, что евреи получили свои знания о шумерской традиции не непосредственно от самих шумеров, а по семитским каналам из Вавилона.

Здесь нет необходимости подробно останавливаться на моментах сходства, которые, как признается, существуют между еврейским рассказом о Сотворении Мира в первой главе книги Бытия и тем, что сохранилось в "Семи скрижалях".(1) Достаточно подчеркнуть два из них, которые приобретают все большее значение благодаря нашим недавно приобретенным знаниям о ранних шумерских верованиях. Следует признать, что при первом чтении стихотворения больше поражают различия, чем параллели; но это связано с политеистической основой стихотворения, которая привлекает внимание при сравнении с суровым и достойным монотеизмом еврейского писателя. И если принять во внимание изменение теологической точки зрения, то материальные моменты сходства кажутся очень заметными. Схема или общий ход событий тот же. В обоих случаях в начале мы имеем водную бездну, обозначаемую почти одним и тем же семитским словом, древнееврейским *tehôm*, переведенным как "бездна" в Быт. i. 2 и являющимся эквивалентом семито-вавилонского *Tiamat*, чудовища бури и наводнения, которое представляет собой столь разительный контраст с шумерской первобытной водой.(2) Второй акт Творения в еврейском повествовании - это "небесный свод", который отделил воды под ним от тех, что наверху.(3) Но это, как мы видели, не имеет параллели в ранней шумерской концепции, пока не было объединено с битвой с драконами в том виде, в каком мы находим это в вавилонской поэме. Там Мардук разделяет тело Тиамат, и из одной ее половины он сооружает небесный покров, то есть "твердь", чтобы удерживать ее верхние воды на месте. Этих отрывков из текста будет достаточно, поскольку они служат для того, чтобы совершенно ясно указать на семитский источник, к которому можно проследить все другие подробные черты сходства с ивритом.

(1) См. *Семь табличек*, Т. I, стр. lxxx и далее., и Скиннер, *Бытие*, стр. 45 и далее.

(2) Неизменное употребление древнееврейского слова *tehôm* без артикля, за исключением двух отрывков во множественном числе, доказывает, что это имя собственное (ср. Skinner, *op. cit.*, стр. 17); а его соответствие с *Tiamat* делает сходство версий гораздо более значительным, чем если бы их параллелизм ограничивался исключительно идеями.

(3) Быт. i. 6-8.

В случае с традициями о Всемирном потопе столь убедительная демонстрация невозможна, поскольку у нас нет аналогичного критерия для применения. И с одной стороны, как мы видели, еврейские версии сохраняют оригинальную шумерскую часть повествования, которая не была вплетена в Эпос о Гильгамеше, где нет параллелей с благочестием Ноя. Но из подробного описания, которое было дано во второй лекции, следует отметить, что шумерский рассказ в целом намного проще и примитивнее других версий. Например, только в вавилонском эпосе поздний еврейский автор находит материал для постройки ковчега, в то время как сладкий аромат жертвоприношения утнапиштира и, возможно, то, что он выпустил птиц, хотя и воспроизведены в более ранней версии на иврите, не находят параллелей в шумерском

повествовании.(1) Что касается общего характера Потопа, то в шумерской версии нет прямого упоминания о дожде, хотя его присутствие, вероятно, подразумевается в шторме. Проливной дождь из вавилонского эпоса был увеличен до сорока дней дождя в более ранней версии на иврите, что подходило бы для страны, где единственной причиной наводнения были местные дожди. Но более позднее добавление еврейским автором "источников бездны" к "окнам небесным", безусловно, предполагает более глубокое знание Месопотамии, где следует искать какую-то дополнительную причину, отличную от местных дождей, для внезапных и ошеломляющих катастроф, на которые способны реки.

(1) Подробные списки точек соприкосновения, представленные еврейскими версиями J и P к рассказу в эпосе о Гильгамеше, см. Скиннер, соч., стр. 177 и далее; Драйвер, *Бытие*, стр. 106 и далее; и Гордон, *Ранние традиции Бытия* (1907), стр. 38 и далее.

Таким образом, рассматриваемые с чисто литературной точки зрения, мы теперь можем проследить происхождение традиций до первобытных времен, которые в совершенно ином аспекте в конечном итоге нашли свое отражение в еврейской литературе. И в процессе этого мы можем отметить изменения, которым они подвергались по мере перехода от одной расы к другой. Результат такого литературного анализа и сравнения, столь далекий от дискредитации повествований в Книге Бытия, еще ярче подчеркивает моральное величие еврейского текста.

Тогда мы подходим к вопросу, в какие периоды и каким способом евреи познакомились с вавилонскими идеями? Тенденция чисто литературной школы критиков состояла в том, чтобы объяснять этот процесс прямым использованием вавилонских документов исключительно времен изгнания. Если бы повествования о Сотворении Мира и Потопе стояли отдельно, возможно, можно было бы привести доводы в пользу ограничения вавилонского влияния этим поздним периодом. Верно, что во время плена евреи непосредственно подвергались такому влиянию. Жизнь и цивилизация их похитителей были прямо у них перед глазами, и было бы вполне естественно, если бы наиболее образованные из еврейских книжников и священников заинтересовались древней литературой своего нового дома. И любое предыдущее знакомство с мифами Вавилонии, несомненно, было бы усилено фактическим проживанием в этой стране. Возможно, мы можем увидеть результат такого знакомства с вавилонской литературой после депортации Иоахима в интересной литературной параллели, которая была отмечена между Иез. xiv. 12-20 и речью в вавилонском рассказе о потопе в эпосе о Гильгамеше, XI, ii. 180-194.(1) Отрывок из Иезекииля встречается в гл. i-xxiv, которые соответствуют первому периоду жизни пророка и состоят в основном из его высказываний в изгнании до падения Иерусалима. Фактически, это является введением к объявлению пророка о грядущих "четыре тяжких судах над Иерусалимом", от которых "останется остаток, который будет приведен в исполнение".(2) Но вследствие того, что кое-где прослеживаются следы более поздней точки зрения, обычно признается, что многие главы этого раздела могли быть значительно дополнены и изменены самим Иезекиием в ходе написания. И если мы можем рассматривать указанную литературную параллель как нечто большее, чем случайность, мы можем предположить, что глава. xiv, возможно, был составлен Иезекиием через много лет после его пророческого призыва в Тель-Абибе.

(1) См. Дайхес, "Иезекииль и вавилонский рассказ о потопе", в *Jewish Quarterly Review*, апрель 1905 г. Конечно, давно признано, что Иезекииль, объявляя о наказании царя Египта в XXXII. 2 и далее, использует образы, которые сильно напоминают вавилонский миф о сотворении мира. Ибо он сравнивает фараона с морским чудовищем, на которое Яхве закинет свою сеть (как Мардук закинул свою сеть на Тиамат); ср. Луази, *Вавилонские мифы и премьерные главы о Гenezисе* (1901), стр. 87.

(2) Иезек. xiv. 21 и далее.

В отрывке из Вавилонского эпоса Энлиль уже наслал Потоп и уничтожил добрых вместе со злыми. В этой связи Эа возражает ему, и он настаивает, чтобы в будущем только грешник пострадал за свой грех; и, вместо того чтобы снова вызывать наводнение, пусть будет дискриминация в божественных наказаниях, посылаемых на людей или земли. В то время как потоп сделал спасение заслуживающих невозможным, другие формы наказания коснулись бы только виновных. У Иезекииля тема та же, но точка зрения иная. Земля, которую пророк имеет в виду в стихе 13, очевидно, является Иудеей, и его желание состоит в том, чтобы объяснить, почему она страдает, хотя не все ее жители заслужили разделить ее участь. Иезекииль утверждает, что различие, к которому призывает Еа, будет сделано; но грешник должен понести свой собственный грех, а праведники, какими бы выдающимися они ни были, могут спасти себя только своей праведностью. Общий принцип, изложенный в Эпосе, здесь применим к особому случаю. Но параллелизм между отрывками заключается не только в общем принципе, но и в литературном окружении. Лучше всего это будет видно, если напечатать отрывки параллельными столбцами.

Гильг. Эпос, XI, 180-194

Эа открыл рот и заговорил:

Он сказал воину Энлилю:

Ты повелитель богов! О воин!

Почему ты не послушался совета, а вызвал потоп?

На беззаконника возложи его беззаконие!

Будь милосерден, чтобы (все) не было уничтожено! Имей терпение, чтобы (все) не было (истреблено)!

Вместо того, чтобы вызывать наводнение,

Пусть придут львы (1) и уничтожат человечество!

Вместо того, чтобы вызывать наводнение,

Пусть леопарды (1) придут и уничтожат человечество!

Вместо того, чтобы вызывать наводнение,

Пусть будет вызван голод, и пусть он поразит землю!

Вместо того, чтобы вызывать наводнение,

Пусть бог Чумы придет и уничтожит человечество!

Иезекииль xiv. 12-20

И было ко мне слово Господне, говорящее: сын человеческий, когда земля согрешит против Меня, совершив преступление, и Я простру на нее руку мою, и переломлю хлебный посох на ней, и насаю на нее *голод*, и истреблю с нее людей и скот; хотя бы эти три человека, Ной, Даниил и Иов, были на ней, они спасли бы только свои души своей праведностью, говорит Господь Бог.

Если Я заставлю *злых зверей* проходить по земле, и они разорят ее, так что она будет опустошена, и никто не сможет пройти по ней из-за зверей; хотя бы эти три человека были в ней, живу Я, говорит Господь Бог, они не спасут ни сыновей, ни дочерей; только они будут спасены, но земля будет опустошена.

Или если Я наведу *меч* на ту землю и скажу: "Меч, пройди по этой земле", так что я истреблю в ней людей и скот; хотя бы эти три человека были в ней, живу Я, говорит Господь Бог, они не спасут ни сыновей, ни дочерей, но спасутся только они сами.

Или, если Я пошлю *моровую язву* на ту землю и изолю на нее свою ярость кровью, чтобы истребить в ней людей и скот; хотя бы Ной, Даниил и Иов были в ней, пока я жив, говорит Господь Бог, они не спасут ни сына, ни дочь; они спасут только свои собственные души своей праведностью.

(1) Оба вавилонских слова стоят в единственном числе, но, вероятно, используются собирательно, как в случае с их еврейским эквивалентом в книге Иез. xiv. 15.

Будет видно, что из четырех упомянутых видов божественного наказания три точно соответствуют обоим сочинениям. Голод и мор случаются и в том, и в другом случае, в то время как львы и леопарды Эпоса находят эквивалент в "зловонных зверях". Меч не упоминается в Эпосе, но поскольку он уже угрожал Иерусалиму на момент произнесения пророчества, его включение Иезекиилем было неизбежно. Более того, тот факт, что в рефрене следует упомянуть Ноя как первый из трех вошедших в поговорку примеров праведности, показывает, что Иезекииль имел в виду Всемирный Потоп, и повышает значимость лежащей в основе параллели между его аргументацией и аргументацией вавилонского поэта.<sup>(1)</sup> Можно добавить, что Иезекииль облек свое пророчество в поэтическую форму, и размер двух отрывков на вавилонском и иврите, как указывает доктор Дайчес, не отличается.

(1) Это предположение в некоторой степени подтверждается "*Библейскими древностями Филона*", отнесенными доктором Джеймсом к последним годам первого века нашей эры; поскольку их автор в своем рассказе о Потопе фактически использовал Иез. xiv. 12 и далее, чтобы развить божественную речь в Быт. viii. 21 f. Это будет видно из следующего отрывка, в котором отрывок, вставленный между стихами 21 и 22 из Бытия viii, заключен в квадратные скобки: "И сказал Бог: я больше не буду проклинать землю ради человека, ибо облик сердца человека сошел (sic) с юности его. И поэтому я больше не буду уничтожать все живое вместе, как я это сделал. (Но это будет, когда обитатели земли согрешат, Я буду судить их *голодом* или *мечом*, или огнем, или *мором* (букв. смертью), и произойдут

землетрясения, и они будут рассеяны по необитаемым местам (или места их обитания будут рассеяны). Но Я больше не буду осквернять землю водой потопа, и) во все дни земли время семени и жатвы, холод и жара, лето и осень, день и ночь не прекратятся ..."; см. Джеймс, *Библейские Древности Филона*, стр. 81, iii. 9. Здесь опущены дикие звери и добавлены огонь, землетрясения и изгнание; но на первом месте стоят голод, меч и мор, и весь отрывок ясно намекается Иезекиилем. В результате такого сочетания мы имеем в *Библейских древностях* полную параллель отрывку из эпоса о Гильгамеше.

Конечно, можно утверждать, что дикие звери, голод и мор являются настолько очевидными формами божественного наказания, что их перечисление обоими авторами обусловлено просто случайностью. Но параллелизм следует рассматривать с другими возможными точками связи, а именно с тем фактом, что каждый автор имеет дело с дискриминацией в божественных наказаниях массового характера, и что, в то время как один вдохновлен вавилонской традицией о Потопе, другой рассматривает героя еврейской истории о потопе как первый из выбранных им типов праведности. Вполне возможно, что Иезекииль слышал вавилонскую версию, которую читали вслух после его прибытия на Хевар. И если предположить, что какая-то форма этой истории долгое время была бережно хранимым преданием самих евреев, мы могли бы понять его сильную заинтересованность в том, чтобы она была подтверждена вавилонянами, которые показали бы ему, где произошел их Потоп. Человеку с его темпераментом особенно понравился бы цитированный выше отрывок из вавилонской поэмы, где поэт призывает к тому, чтобы божественная месть сочеталась с милосердием и чтобы все, как праведные, так и нечестивые, больше не подвергались уничтожению. Проблемой, постоянно занимавшей мысли Иезекииля, был именно этот вопрос о повсеместном божественном наказании, примером чего является случай с Иудой; и не было бы маловероятным, что литературная структура вавилонского отрывка могла повлиять на форму, в которой он воплотил свои собственные выводы.

Но даже если мы считаем это предположение недоказанным или невероятным, упоминание Иезекиилем Ноя, несомненно, предполагает, что по крайней мере какая-то версия истории о Потопе была знакома евреям до пленения. И этот вывод подтверждается другими вавилонскими параллелями в ранних главах Книги Бытия, в которых ведущую роль, должно быть, играла устная традиция, а не документальное заимствование.<sup>(1)</sup> Таким образом, для многих деталей истории о Рае можно привести вавилонские параллели, <sup>(2)</sup> хотя эквивалента самой истории обнаружено не было. В легенде об Адаме, например, мудрость и бессмертие являются прерогативой богов, и обретение бессмертия человеком связано с употреблением Пищи Жизни и питьем Воды Жизни; здесь также человеку оставляют дар мудрости, но лишают бессмертия. А ассоциация крылатых стражей со Священным Деревом в вавилонском искусстве, по крайней мере, наводит на мысль об Херувимах и Древе Жизни. Сама сторона Эдема теперь была идентифицирована в Южной Вавилонии с помощью старого межевого камня, приобретенного Британским музеем год или два назад.<sup>(3)</sup>

(1) См. Луази, *Вавилонские мифы*, стр. 10 и далее, и ср. С. Райнах, *Культы, мифы и религии*, т. II, стр. 386 и далее.

(2) Ср. особенно Скиннера, *Бытие*, стр. 90 и далее. О последнем обсуждении Змея и Древа Жизни, предложенном доктором Скиннером в "кратком изложении доказательств", см. Фрейзера в "*Эссе и исследованиях, представленных Уильяму Риджуэю*"(1913), стр. 413 и далее.

(3) См. *Вавилонские пограничные камни в Британском музее* (1912), стр. 76 и далее. и ср.

*Географический журнал*, том. XL, № 2 (август 1912 г.), стр. 147. Последний обзор свидетельств, касающихся местонахождения Рая, см. в книге Буассье "Ситуация на райской земле" в *Le Globe*, t. LV, Воспоминания (Женева, 1916).

Но сейчас мне нет нужды задерживать вас, переходя на эту знакомую почву. Такие возможные отголоски из Вавилона, по-видимому, предполагают влияние до изгнания, а не позднее заимствование, и они, несомненно, оправдывают наше стремление выяснить, в какие периоды прямого или косвенного контакта, предшествующие Плену, можно проследить сходство между еврейскими и вавилонскими идеями. Один момент, который мы можем считать окончательно решенным благодаря нашему новому материалу, заключается в том, что эти истории о Сотворении мира и ранней истории мира не были семитского происхождения. Больше невозможно рассматривать еврейскую и вавилонскую версии как произошедшие от общих семитских оригиналов. Поскольку теперь мы восстановили некоторые из этих оригиналов, и они не семитские, а шумерские. Таким образом, вопрос сводится к исследованию периодов, в течение которых евреи могли вступать в прямой или косвенный контакт с Вавилонией.

Есть три периода до изгнания, в течение которых предполагалось, что евреи, или предки расы, возможно, приобрели знания о вавилонских традициях. Самая ранняя из них относится к эпохе патриархов, традиционных предков еврейского народа. Второй период - это период поселения в Ханаане, который мы можем поместить с 1200 г. до н.э. до установления царства Давида примерно в 1000 г. до н.э. Третий период - это период правления более позднего иудейского монарха, с 734 г. до н.э. по 586 г. до н.э., дату падения Иерусалима; и в этот последний период приходится два правления, имеющих особое значение в этой связи, правления Ахаза (734-720 гг. до н.э.) и Манассии (693-638 гг. до н.э.).

Что касается самого раннего из этих периодов, те, кто поддерживает авторство Пятикнижия Моисея, могут вполне обоснованно предположить, что Авраам слышал легенды в Уре Халдейском. И простое сохранение традиционного взгляда кажется мне гораздо предпочтительнее любых изощренных попыток его рационализации. Признано, что Аравия была колыбелью семитской расы; и наиболее естественным путем продвижения из Аравии в Арам, а оттуда в Палестину было бы подняться вверх по долине Евфрата. Поэтому некоторые авторы предполагают, что кочевые племена, олицетворяемые в традиционной фигуре Авраама, возможно, какое-то время стояли лагерем по соседству с Уром и Вавилоном; и что они, возможно, несли с собой вавилонские предания в своих странствиях и продолжали сохранять их на протяжении своей долгой последующей истории. Но, даже допуская, что такие кочевники проявляли какой-либо интерес к традициям оседлых народов, эта точка зрения вряд ли оправдывает себя. Ибо истории, почерпнутые из иностранных источников, с течением веков все больше и больше трансформируются.<sup>(1)</sup> Яркий вавилонский колорит повествований Книги Бытия не может быть согласован с таким объяснением их источника.

(1) Это возражение, конечно, не относится к предложенному М. Навиллем решению, согласно которому клинописные таблички служили средством передачи. Но сам автор добавляет, что он не отрицает его гипотетического характера; см. *Текст Ветхого Завета* (Швейхские лекции, 1915), стр. 32.

Гораздо большее число авторов придерживаются мнения, что еврейские патриархи соприкоснулись с вавилонской культурой именно после своего прибытия в Палестину. Это правда, что с раннего периода Сирия была ареной вавилонских вторжений, и в первой лекции мы отметили некоторые недавно обнаруженные свидетельства по этому вопросу. Более того, династия, к которой принадлежал Хаммурапи, происходила родом с северо-восточной границы Ханаана, а сам Хаммурапи осуществлял власть на западе. Таким образом, сторонники этой теории могли привести правдоподобный пример, тем более что было отмечено много параллелей между законодательством Моисея и тем, что содержалось в Кодексе Хаммурапи. Но в настоящее время общепризнано, что черты, общие как для еврейской, так и для вавилонской правовых систем, могут иметь параллели в наши дни на семитском Востоке и в других местах (1) и поэтому не могут быть приведены в качестве доказательства культурного контакта. Таким образом, гипотеза о том, что еврейские патриархи были подданными Вавилона в Палестине, не требуется для объяснения фактов; и наш первый период все еще стоит или уходит в прошлое из-за вопроса об авторстве Пятикнижия Моисеем, который должен решаться на совершенно других основаниях. Те, кто не принимает традиционную точку зрения, вероятно, будут довольны тем, что исключают этот первый период.

(1) См. Кук, *Законы Моисея и Кодекс Хаммурапи*, стр. 281 и далее; Драйвер, *Бытие*, стр. xxxvi и далее; и ср. Джонс, *Законы Вавилонии и законы еврейских народов* (Лекции Швейха, 1912), стр. 50 и далее.

Во время второго периода, периода поселения в Ханаане, евреи вступили в контакт с народом, который использовал вавилонский язык как общее средство общения на всем Ближнем Востоке. Интересным фактом является то, что среди многочисленных писем, найденных в Телль-эль-Амарне, были два текста совершенно разного характера. Это были легенды, оба в форме школьных упражнений, которые были записаны для практики на вавилонском языке. Одной из них была легенда об Адапе, в которой мы только что заметили отдаленное сходство с еврейской историей о Рае. Мне кажется, здесь мы стоим на довольно твердой почве; и условно мы могли бы отнести начало нашего процесса ко времени контакта евреев с хананеями.

При более ранней еврейской монархии не было нового притока вавилонской культуры в Палестину. Этого не происходит до нашего последнего основного периода, поздней иудейской монархии, когда вследствие продвижения Ассирии на запад цивилизация Вавилона вновь распространилась среди мелких сирийских государств. Израиль впервые был втянут в круг ассирийского влияния, когда араб сражался на стороне союзника Бенхадада Дамасского в битве при Каркаре в 854 году до н.э.; и с этого момента нация подвергалась угрозе со стороны вторгшейся державы. В 734 году до н.э. по приглашению Ахаза Иудейского Тиглатпаласар IV определенно вмешался в дела Израиля. Ибо Ахаз купил его помощь против союзных армий Израиля и Сирии в Сиро-Ефремитской войне. Тиглатпаласар бросил свои войска против Дамаска и Израиля, и Ахаз стал его вассалом.(1) К этому периоду, когда Ахаз, подобно Панамму II, "управлял колесом своего господина, царя Ассирии", мы можем отнести первое заметное вторжение ассирийского влияния в Иудею. Следы этого можно увидеть в алтаре, который Ахаз приказал воздвигнуть в Иерусалиме по образцу ассирийского алтаря в Дамаске.(2) В первой лекции по найденным нами памятникам Панаму I и Бар-рекуба мы увидели, как жизнь другого небольшого сирийского государства неизбежно изменилась и вошла в новое русло благодаря присутствию Тиглатпаласара и его армий на Западе.

(1) 2 Царств xvi. 7 и далее.

(2) 2 Царств xvi. 10 и далее.

Соппротивление Езекии на какое-то время сдержало действие ассирийского влияния на Иудею. Но это усилилось при его сыне Манассии, когда Иуда снова стал данником Ассирии, и в доме Господнем были построены жертвенники всему воинству небесному.<sup>(1)</sup> Ближе к концу своего долгого правления сам Манассия был вызван Ашшур-бани-палом в Вавилон.<sup>(2)</sup> И так, когда в 586 году до нашей эры еврейские изгнанники прибыли в Вавилон, они не могли найти в его мифологии совершенно нового и незнакомого сюжета. Они, должно быть, признали некоторые из его историй похожими на те, которые они усвоили и теперь считали своими собственными. И это, естественно, побудило бы их к дальнейшему изучению и сравнению.

(1) 2 Царств xxi. 5.

(2) Ср. 2 Пар. xxxiii. 11 и далее.

Ответ, который я обрисовал в общих чертах на эту проблему, представляется мне наиболее вероятным, но я не предполагаю, что это единственно возможный ответ, который можно дать. Что я действительно предполагаю, так это то, что евреи, должно быть, были немного знакомы с легендами о Вавилоне во времена, предшествовавшие изгнанию. И это зависит от того, как мы прочитаем свидетельства, в какой из трех основных периодов можно проследить начало процесса.

Итак, вот и все о влиянии Вавилона. Мы видели, что в отношении легенд Египта подобной проблемы не возникает. На первый взгляд это может показаться странным, поскольку Египет находился ближе, чем Вавилон, к Палестине, и политические и торговые связи были по меньшей мере такими же тесными. Мы уже отмечали, как Египет повлиял на семитское искусство и как он предложил идеал материальной стороны своего существования, который был с готовностью принят его меньшими соседями. Более того, предания об Иосифе в Книге Бытия дают удивительно точную картину древнеегипетской жизни; и даже египетские имена собственные, включенные в это повествование, могут иметь параллели с исконно египетскими именами, а не с теми, на которые ссылаются традиции. Почему же тогда действительные мифы и легенды Египта о происхождении мира и его цивилизации не смогли произвести впечатления на еврейский разум, который, с другой стороны, был так отзывчив к мифам и преданиям Вавилона?

Одним из очевидных ответов было бы то, что именно Навуходоносор II, а не Нехо, захватил евреев в плен. И мы можем с готовностью признать, что Плен, должно быть, имел тенденцию увековечивать и усиливать последствия любого вавилонского влияния, которое могло ощущаться ранее. Но я думаю, что есть более широкий и в этом смысле лучший ответ, чем этот.

Я не собираюсь в столь поздний час приступать к тому, что этнологи называют "хамитской" проблемой. Но фактом является то, что многие поразительные параллели с египетскими религиозными верованиями и практикой были прослежены среди народов Судана и Восточной Африки. Возможно, частично это объясняется контактами и культурным наследием. Но в то же

время они свидетельствуют об африканском, но не негроидном субстрате в религии древнего Египта. Несмотря на свое протосемитское происхождение, сам древний египтянин так и не стал семитом. Долина Нила, во всяком случае, до мусульманского завоевания, была сильнее своих захватчиков; она приняла их и сформировала в соответствии со своим собственным идеалом. Это качество в некоторой степени разделяла долина Евфрата. Но Вавилония не была обособлена от Египта; она всегда была открыта на юге и западе для арабских кочевников, которые в гораздо более ранний период сформировали ее семитский тип.

Я думаю, что благодаря такому расовому разделению и близости мы можем с уверенностью проследить влияние Египта и Вавилона соответственно на еврейскую традицию.

## ПРИЛОЖЕНИЕ I

### СРАВНИТЕЛЬНАЯ ТАБЛИЦА ШУМЕРСКОЙ, СЕМИТО-ВАВИЛОНСКОЙ, ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ И ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОЙ ВЕРСИЙ СОТВОРЕНИЯ МИРА, ДОПОТОПНОЙ ИСТОРИИ И ВСЕМИРНОГО ПОТОПА

N.B.—Параллели с новошумерской версией выделены заглавными буквами.

#### APPENDIX I

#### COMPARATIVE TABLE OF THE SUMERIAN, SEMITIC-BABYLONIAN, HELLENISTIC, AND HEBREW VERSIONS OF CREATION, ANTEDILUVIAN HISTORY, AND THE DELUGE

N.B.—Parallels with the new Sumerian Version are in upper-case.

| Sumerian Version.<br>(No heaven or earth<br>First Creation from<br>primaeval water<br>without conflict;<br>cf. Later Sum. Ver. | Seven Tablets<br>No heaven or earth<br>Primaeval water-<br>gods: Apsû-Tiamat,<br>Mummu<br>Generation of:<br>Lakhmu-Lakhamu<br>Anshar-Kishar | Gilgamesh Epic, XI<br>Darkness and water<br>(Primaeval water-<br>gods: {'Apon-<br>Tauthe}, {Moumis}<br>Generation of:<br>{Lakhos-Lakhe}<br>{Assoros-Kissare} | Berossus('Damscius)<br>Darkness and water<br>(Primaeval water-<br>gods: {'Apon-<br>Tauthe}, {Moumis}<br>Generation of:<br>{Lakhos-Lakhe}<br>{Assoros-Kissare} | Earlier Heb. (J)<br>Creation of earth<br>and heaven<br>No plant or herb<br>Ground watered by<br>mist (or flood)<br>(cf. Sumerian<br>irrigation myth of<br>Creation) | Later Heb. (P)<br>Earth without form<br>and void; darkness<br>on face of <i>tehom</i> ,<br>the primaeval water<br>Divine spirit moving<br>(hovering, brooding)<br>upon face of waters |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| The great gods:<br>ANU, ENLIL, ENKI,<br>and Ninkharsagga,<br>creating deities                                                  | Birth of great gods:<br>ANU, Nudimmud (=EA)<br>Apsû and Tiamat<br>revolt<br>Conquest of Tiamat<br>by Marduk as Sun-<br>god                  | Birth of great gods:<br>'Anos, 'Illinos,<br>'Aos, 'Aois-Lauke,<br>Belos)<br>Conquest of {'Omorka},<br>Creation of light<br>or {Thamte}, by<br>{Belos}        |                                                                                                                                                               |                                                                                                                                                                     |                                                                                                                                                                                       |

|                                                                                     |                                                                                                                                                     |                                                                                                               |                                                                                                             |                                                                                                               |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                                                                                     | Creation of covering for heaven from half of Tiamat's body, to keep her waters in place<br>Creation of luminaries (Creation of vegetation)          | Creation of heaven and earth from two halves of body of Thamte<br><br>Creation of luminaries (probable order) | Creation of firmament, or heaven, to divide waters; followed by emergence of land<br>Creation of vegetation | Creation of luminaries<br>Creation of animals                                                                 |
| REASON FOR MAN'S CREATION: worship of gods<br>Creation of MAN                       | REASON FOR MAN'S CREATION: worship of gods<br>Creation of MAN from Creator's blood and from bone<br>(Creation of animals)<br>Hymn on Seventh Tablet | Creation of MAN from Creator's blood and from earth<br>Creation of ANIMALS able to bear the air               | Creation of MAN from dust and Creator's breath of life<br>Creation of vegetation ANIMALS, and woman         | Creation of MAN in image of Creator, to have dominion<br><br>Rest on Seventh Day                              |
| Creation of KINGDOM<br>5 ANTEDILUVIAN CITIES: Eridu, Bad., LARAK, SIPPAR, SHURUPPAK | Antediluvian city: SHURUPPAK                                                                                                                        | 10 Antediluvian KINGS<br>3 ANTEDILUVIAN CITIES: Babylon, SIPPAR, LARANKHA                                     | The line of Cain<br>The Nephilim (cf. Sumerian Dynastic List)                                               | Antediluvian patriarchs (cf. Sumerian Dynastic List)                                                          |
| Gods decree MANKIND'S destruction by flood,                                         | Gods decree flood, goddess ISHTAR                                                                                                                   |                                                                                                               | Destruction of MAN decreed, because of                                                                      | Destruction of all flesh decreed, because                                                                     |
| NINTU protesting                                                                    | protesting                                                                                                                                          |                                                                                                               | his wickedness                                                                                              | of its corruption                                                                                             |
| ZIUSUDU, hero of Deluge, KING and priest                                            | UT-NAPISHTIM, hero of Deluge                                                                                                                        | {Xisouthros} (=Khasisatra), hero of Deluge, KING                                                              | Noah, hero of Deluge                                                                                        | Noah, hero of Deluge                                                                                          |
| Ziusudu's PIETY                                                                     |                                                                                                                                                     |                                                                                                               | Noah's FAVOUR                                                                                               | Noah's RIGHTEOUSNESS                                                                                          |
| WARNING of Ziusudu by Erki in DREAM                                                 | WARNING of Ut-napishtim by Ea in DREAM                                                                                                              | WARNING of Xisuthros by Kronos in DREAM                                                                       |                                                                                                             | WARNING of Noah, and instructions for ark                                                                     |
| Ziusudu's vessel a HUGE SHIP                                                        | SHIP: 120x120x120 cubits; 7 stories; 9 divisions                                                                                                    | Size of SHIP: 5x2 stadia                                                                                      | Instructions to enter ark                                                                                   | Size of ARK: 300x50x30 cubits; 3 stories                                                                      |
|                                                                                     | All kinds of animals                                                                                                                                | All kinds of animals                                                                                          | 7(x2) clean, 2 unclean                                                                                      | 2 of all animals                                                                                              |
| Flood and STORM for 7 days                                                          | FLOOD from heavy rain and STORM for 6 days<br><br>Ship on Mt. Nisir<br><br>Abatement of waters tested by birds                                      | FLOOD<br><br>Abatement of waters tested by birds                                                              | FLOOD from rain for 40 days<br><br>Abatement of waters tested by birds                                      | FLOOD; founts. of deep and rain, 150 days<br><br>Ark on Ararat<br><br>Abatement of waters through drying wind |
| SACRIFICE to Sun-god in ship                                                        | SACRIFICE with sweet savour on mountain paying adoration to EARTH                                                                                   | SACRIFICE to gods, after landing and                                                                          | SACRIFICE with sweet savour after landing                                                                   | Landing from ark (after year (+10 days))                                                                      |
| Anu and Enlil appeased (by "Heaven and Earth")<br>IMMORTALITY of Ziusudu            | Ea's protest to ENLIL IMMORTALITY of Ut-napishtim and his wife                                                                                      | APOTHEOSIS of X., wife, daughter, and pilot                                                                   | Divine promise to Noah not again to curse the GROUND                                                        | Divine covenant not again to destroy EARTH by flood; bow as sign                                              |

## ПРИЛОЖЕНИЕ II

### ДОПОТОПНЫЕ ЦАРИ БЕРОССА И ШУМЕРСКИЙ ДИНАСТИЧЕСКИЙ СПИСОК

Возможно, читателю будет полезно повторить в табличной форме эквиваленты мифических королей Беросса, которые кратко обсуждаются в Лекции I. В следующей таблице два новых уравнения, полученные из самого раннего раздела шумерского династического списка, написаны заглавными буквами. (1) Установленные уравнения для других названий приведены в обычном случае, в то время как те, для которых нам, возможно, следует искать другие эквиваленты, заключены в квадратные скобки. (2) Aruru не был включен в качестве возможного эквивалента {'Aloros}. (3)

1. {'Aloros}
2. {'Алапарос (? 'Адапарос)}, *Алапорус, Алапавр*(Адапа)
3. {'Амелон, 'Амилларос}, *Алмелон*(Амелу)
4. {'Амменон} ЭНМЕНУННА
5. {Мегаларос, Мегаланос}, *Амегаларус*
6. {Даонос, Daos} ЭТАНА
7. {Эуэдорахос, Эуэдоресхос}, *Эдоранхус*Энмедуранки
8. {'Амемфинос}, *Амемфсин*(Амель-Син)
9. {'Отиартес (? 'Опартес)} (Убар-Туту)
10. {Ксисуфрос, Сисуф, Сиситрос} Хасисатра, Атрахасис(4)

(1) О царских именах Беросса см. *Евсевий. хроника. библиотека. при.*, изд. Schoene, cols. 7 f., 31 и далее. Латинизированные варианты соответствуют формам в армянском переводе Евсевия.

(2) Основные обсуждения эквивалентов см. в Hommel, *Proc. Soc. Bibl. Arch.*, Vol. XV (1893), pp. 243 ff., and *Die altorientalischen Denkmäler und das Alte Testament* (1902), pp. 23 ff.; Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3rd ed. (1902), pp. 531 ff.; and cf. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, I (1880), pp. 214 ff. См. также Драйвер, *Бытие*, 10-е изд. (1916), стр. 80 ф.; Скиннер, *Бытие*, стр. 137 ф.; Болл, *Бытие*, стр. 50; и Гордон, *Ранние традиции Бытия*, стр. 46 и далее.

(3) Предлагается уравнение Лал-ур-алиммы с {'Алорос}.

(4) Сто двадцать "sars", или 432 000 лет, отведенных Бероссом для продолжительности Допотопной династии, распределены следующим образом между десятью царями; цифры приведены ниже сначала в "sars", за которыми следуют их эквиваленты в годах в скобках: 1. Десять "sars" (36 000); 2. Три (10 800); 3. Тринадцать (46 800); 4. Двенадцать (43 200); 5. Восемнадцать (64 800); 6. Десять (36 000); 7. Восемнадцать (64 800); 8. Десять (36 000); 9. Восемь (28 800); 10. Восемнадцать (64 800).

Для сравнения с Бероссом может быть полезно извлечь из шумерского династического списка царские имена, встречающиеся в самых ранних из существующих династий. Они приведены ниже с вариантами бланков из дубликатов списка, и против каждого проставлено количество лет, в течение которых, как записано, правил его владелец. Цифры, указывающие общую

продолжительность каждой династии, либо в сводках, либо по отдельным правлениям, иногда сохраняются не полностью; в таких случаях к общему количеству цифр, которые еще можно разобрать, добавляется крестик. За исключением случаев, упомянутых в примечаниях, все имена в шумерских списках написаны без определительного для слова "бог".

#### КОРОЛЕВСТВО КИШ

(23 короля; 18 000 + x лет, 3 месяца, 3 дня)

... (1)

8. (...) 900(?) лет

9. Галумум, Калумум 900 "

10. Зугагиб, Зугакиб 830"

11. Арпи, Арпиу, Арбум 720"

12. Этана(2) 635 (или 625) лет

13. Пили... (3) 410 лет

14. Энменунна, Энменнунна(4) 611"

15. Меламкиш 900"

16. Барсалнунна 1200"

17. Месза(...) (...) "

... (5)

22. ... 900 лет

23. ... 625 "

#### КОРОЛЕВСТВО ЭАННА (ЭРЕХ)(6)

(Около 10-12 царей; 2171 + x лет)

1. Мескингашер 325 лет

2. Энмеркар 420 "

3. Лугальбанда(7) 1200 "

4. Думузи(8) (т.е. Таммуз) 100 "

5. Гишбильгеймс(9) (т.е. Гильгамеш) 126 (или 186) лет

6. (...) лугаль (...) лет

... (10)

#### ЦАРСТВО УР

(4 короля; 171 год)

1. Месаннипада 80 лет

2. Мескиагнунна 30 "

3. Элу(...) 25"

4. Балу(...) 36 "

#### КОРОЛЕВСТВО АВАН

(3 короля; 356 лет)

...(11)

(1) Пропуск семи, возможно восьми, имен.

(2) Имя Этана в списках пишется как с определителем «бог», так и без него.

(3) Чтение последнего знака в имени неизвестно. Вариант имени, возможно, начинается с Bali.

(4) Эта форма приведена на фрагменте поздней ассирийской копии списка; ср. *Studies in Eastern History*, Vol. III, p. 143.

(5) Пропуск из четырех, возможно трех, имен.

(6) Эанна была великим храмом Эреха. Во второй колонке списка указано, что «царство» перешло от Киша к Эанне, но последнее имя не встречается в сводке.

(7) Имя Лугалбанда в списках пишется как с определителем «бог», так и без него.

(8) Имя Думузи в списке написано с определителем «бог».

(9) Имя Гишбилгамес в списке написано с определителем «бог».

(10) Пропуск примерно четырех, пяти или шести царей.

(11) Отсутствует.

На этом месте в нашем основном списке возникает большой пробел. Названия некоторых из отсутствующих «царств» можно угадать по кратким описаниям, но их относительный порядок остается неопределенным. О двух из них мы знаем продолжительность правления: второе царство Ур, в котором было четыре царя и которое просуществовало сто восемь лет, и другое царство, название которого не сохранилось, в котором был только один царь, правивший семь лет. Династическая преемственность вновь становится достоверной только с началом династической хроники, опубликованной Пере Шейлом и недавно приобретенной Британским музеем. Следует отметить, что в царстве Ур отдельные правления длились десятилетиями, а не сотнями лет, так что здесь мы, похоже, приближаемся к подлинной традиции, хотя царство Аван частично возвращается к мифу, что касается его продолжительности. Два предполагаемых соответствия с допотопными царями Беросса встречаются в самом раннем царстве Киш и вполне укладываются в шумерский мифический период. Второй из упомянутых правителей, Энменунна (Амменон), в шумерской традиции помещается за несколько тысяч лет до предполагаемой смены богов Лугалбанды и Таммуза и национального героя Гильгамеша на троне Эреха. В первой лекции уже были отмечены некоторые примечательные общие сходства между еврейскими и шумерскими традициями этих ранних эпох.